

René Girard

DELLE COSE NASCOSTE SIN DALLA FONDAZIONE DEL MONDO

Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort



*«Perché la credenza nel sacro? Perché ovunque riti e divieti, perché non vi è stato un ordine sociale, prima del nostro, che non appaia dominato da un'entità soprannaturale?». Girard, già con il suo memorabile saggio del 1972, *La violenza e il sacro*, aveva posto alcune di quelle domande ultime che l'antropologia ormai tende sempre più a celare in opaco involucro. Ma con questo libro, che apparve nel 1978 provocando subito grande clamore, egli si è spinto sino alle cose ultime, quelle che, secondo la parola del Vangelo di Matteo, «sono nascoste sin dalla fondazione del mondo». E queste cose, come la «lettera rubata» di Poe, sono così nascoste proprio perché stanno dinanzi ai nostri occhi: nella Bibbia e nel Vangelo. Dopo aver indagato a lungo i testi dell'antichità classica e i più disparati materiali etnologici, Girard ha riconosciuto che il testo più difficile da leggere, per il sovrapporsi di innumerevoli letture precedenti, era appunto quello delle Scritture: l'eccessiva familiarità si svela essere innanzitutto il modo che il mondo ha scelto per difendersi da alcune*



verità tremende, quali in esse si annunciano. Rovesciando ancora una volta le prospettive, Girard legge i Vangeli non più come una storia sacrificale, ma come la storia che dice la verità nascosta del sacrificio, che svela la costituzione del «meccanismo vittimario», del capro espiatorio, del linciaggio fondatore. Questa rivelazione sarebbe allora il più possente gesto antisacrificale di ogni tempo – e tutta la storia occidentale nascerebbe dal ripercuotersi nei secoli di quel gesto. Con ammirevole passione intellettuale, Girard vuole tornare a mostrare che la radice unica della cultura sta proprio nel religioso, e che quell'ambigua parola è la pietra che l'Occidente tenta, da secoli, di gettare via. Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo è apparso per la prima volta nel 1978.

René Girard

DELLE COSE NASCOSTE SIN DALLA FONDAZIONE DEL MONDO

Ricerche con
Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
*"Des choses cachées depuis
la fondation du monde"*

Traduzione di Rolando Damiani

INDICE

Premessa

DELLE COSE NASCOSTE SIN DALLA FONDAZIONE DEL MONDO.

Libro primo.

ANTROPOLOGIA FONDAMENTALE.

1. Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso.

- Mimesi di appropriazione e rivalità mimetica.
- Funzione del divieto: proibizione del mimetico.
- Funzione del rito: esigenza del mimetico.
- Sacrificio e meccanismo vittimario.
- Teoria del religioso.

2. Genesi della cultura e delle istituzioni.

- Varianti rituali.
- La regalità sacra e il potere centrale.
- Polivalenza rituale e specificazione istituzionale.
- Domesticaione animale e caccia rituale.
- I divieti sessuali e il principio dello scambio.
- La morte e i funerali.

3. Il processo di ominizzazione.

- Posizione del problema.
- Etologia e etnologia.
- Meccanismo vittimario e ominizzazione.
- Il significante trascendentale.

4. I miti: il linciaggio fondatore camuffato.

- «Eliminazione radicale».

- 'Connotazione negativa', 'connotazione positiva'.
- Segni fisici della vittima espiatoria.

5. I testi di persecuzione.

- Testo mitico e referente.
- I testi di persecuzione.
- La persecuzione demistificata, monopolio del mondo occidentale e moderno.
- Duplice carica semantica dell'espressione «capro espiatorio».
- Emergenza storica del meccanismo vittimario.

Note al libro primo.

Libro secondo.

LA SCRITTURA GIUDEO-CRISTIANA.

1. Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo.
 - Somiglianze tra i miti biblici e la mitologia mondiale.
 - Singolarità dei miti biblici.
 - Rivelazione evangelica dell'assassinio fondatore.
2. Lettura non sacrificale del testo evangelico.
 - Il Cristo e il sacrificio.
 - Impossibilità della lettura sacrificale.
 - Apocalisse e discorso parabolico.
 - Potenze e principati.
 - La predicazione del Regno.
 - Regno e Apocalisse.
 - Morte non sacrificale del Cristo.
 - La divinità del Cristo.
 - La concezione verginale.
3. Lettura sacrificale e cristianesimo storico.
 - Implicazioni della lettura sacrificale.
 - L'"Epistola agli Ebrei".
 - Morte del Cristo e fine del sacro.
 - Sacrificio dell'altro e sacrificio di sé.
 - Il «Giudizio di Salomone».
 - Una nuova lettura sacrificale: l'analisi semiotica.
 - Lettura sacrificale e storia.

- Scienza e Apocalisse.
- 4. Il Logos di Eraclito e il Logos di Giovanni.
- Il Logos nella filosofia.
- I due Logos in Heidegger.
- Definizione vittimaria del Logos giovanneo.
- «In principio».
- Amore e conoscenza.

Note al libro secondo.

Libro terzo.

PSICOLOGIA INTERDIVIDUALE.

1. Il desiderio mimetico.
 - Mimesi di appropriazione e desiderio mimetico.
 - Desiderio mimetico e mondo moderno.
 - Crisi mimetica e dinamica del desiderio.
 - Mimesi di apprendimento e mimesi di rivalità.
 - Il "double bind" di Gregory Bateson.
 - Dalla rivalità d'oggetto al desiderio metafisico.
2. Il desiderio senza oggetto.
 - I doppi e l'interdividualità.
 - Sintomi d'alternanza.
 - Scomparsa dell'oggetto e struttura psicotica.
 - Ipnosi e possessione.
3. Mimesi e sessualità.
 - Quello che si chiama «masochismo».
 - 'Sadomasochismo' teatrale.
 - L'omosessualità.
 - Latenza e rivalità mimetica.
 - La fine del platonismo in psicologia.
4. Mitologia psicoanalitica.
 - Il platonismo di Freud e il ricorso all'archetipo edipico.
 - Come riprodurre un triangolo?
 - Mimesi e rappresentazione.
 - La doppia genesi edipica.
 - Perché la bisessualità?

- Il narcisismo: il desiderio di Freud.
 - Le metafore del desiderio.
5. Al di là dello scandalo.
- Sacrificio e psicoterapia.
 - "Jenseits des Lustprinzips" e psicoanalisi strutturale.
 - Istinto di morte e cultura moderna.
 - Lo "skandalon".

Note al libro terzo.

Per concludere...

Note a "Per concludere...".

Bibliografia.

PREMESSA

I testi qui presentati sono il risultato di ricerche svolte a Cheektowaga negli anni 1975 e 1976 e a Johns Hopkins nel 1977.

In un secondo tempo essi sono stati rielaborati e completati con alcuni scritti anteriori di René Girard, che sono venuti a inserirsi in vari punti. Si tratta innanzitutto di alcune parti di una discussione apparsa sulla rivista «Esprit» nel 1973, di un saggio intitolato "Les Malédictiones contre les Pharisiens", uscito nel «Bulletin du Centre protestant d'études» di Ginevra e di "Violence and Representation in the Mythical Text", pubblicato in «Modern Language Notes» nel dicembre 1977.

Abbiamo soppresso di proposito tutte le precauzioni oratorie che la prudenza e la consuetudine raccomandano nella presentazione di una tesi tanto ambiziosa, allo scopo di alleggerire i testi e conservare il loro carattere di discussione. Preghiamo il lettore di tenerne conto.

Rivolgiamo i nostri più fervidi ringraziamenti all'Università di New York a Buffalo, all'Università Johns Hopkins, all'Università Cornell e a tutti coloro che, in diverso modo, ci hanno facilitato il compito: Cesáreo Bandera, Jean-Marie Domenach, Marc Faessler, John Freccero, Eric Gans, Sandor Goodhart, Josué Harari, Joseph Oughourlian, Georges-Hubert de Radkowski, Oswald Rouquet, Raymund Schwager, Michel Serres.

Siamo particolarmente riconoscenti a Martine Bell per la sua collaborazione e alle nostre mogli per la loro pazienza.

RENE' GIRARD,
JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN,
GUY LEFORT.

DELLE COSE NASCOSTE
SIN DALLA FONDAZIONE DEL MONDO

"kekryména apò katabolès"

"Matteo", 13, 35.

LIBRO PRIMO

ANTROPOLOGIA FONDAMENTALE

"L'uomo si differenzia dagli altri animali in quanto è il più adatto all'imitazione".

ARISTOTELE, "Poetica", 4.

1.

IL MECCANISMO VITTIMARIO: FONDAMENTO DEL RELIGIOSO

Oughourlian: La nostra prima domanda, in quanto psichiatri, riguardava la problematica del desiderio. Lei l'ha giudicata prematura, affermando che bisogna cominciare con l'antropologia e che il segreto dell'uomo può rivelarlo solamente il religioso.

Mentre oggi tutti pensano che una vera scienza dell'uomo resti inaccessibile, lei parla di una scienza del religioso. Come giustifica questo atteggiamento?

Girard: Per rispondere ci vorrà molto tempo...

Quanto lo spirito moderno ha di efficace si identifica con la scienza. Ogni volta che essa trionfa in maniera incontestabile, si ripete lo stesso processo. Si prende un mistero antichissimo, temibile, oscuro, e lo si trasforma in enigma.

Non c'è enigma, per quanto complesso, che alla fine non venga risolto. Da secoli ormai, il religioso si ritira dapprima dal mondo occidentale e poi dall'umanità intera. Via via che si allontana e si prendono da esso le distanze, quella metamorfosi che ho appena segnalato si compie da sola. Il mistero insondabile di una volta, protetto dai più terribili tabù, appare sempre più come un problema da risolvere. Perché la credenza nel sacro? Perché ovunque riti e divieti, perché non vi è mai stato un ordine sociale, prima del nostro, che non appaia dominato da una entità soprannaturale?

Nel favorire accostamenti e confronti, la ricerca etnologica, l'accumulo straordinario di testimonianze su innumerevoli religioni morenti o già morte, ha accelerato la trasformazione del religioso in

una questione scientifica, che continua a offrirsi alla sagacia degli etnologi.

E dalla speranza di rispondere a tale questione la speculazione etnologica ha attinto, per molto tempo, il suo vigore. In un certo periodo, dal 1860 al 1920 circa, la meta apparve molto vicina e gli studiosi diedero prova di un'attività febbrile. Sembra di vederli tutti ansiosi di essere i primi a scrivere l'equivalente etnologico dell'"Origin of Species", quell'«Origine delle religioni» che avrebbe svolto nelle scienze dell'uomo e della società lo stesso ruolo decisivo del grande libro di Darwin nelle scienze della vita.

Passarono gli anni, nessun libro si impose. Le «teorie del religioso», l'una dopo l'altra fecero fiasco, e a poco a poco si diffuse l'idea che la concezione problematica del religioso dovesse essere falsa.

Alcuni affermano che non è scientifico affrontare questioni troppo vaste, questioni che occupano l'intero campo della ricerca. A che punto sarebbe ai giorni nostri una biologia che avesse prestato orecchio ad argomenti simili?

Lefort: Altri, come Georges Dumézil, sostengono che, nella nostra epoca, il solo metodo che produce risultati, essendo «strutturale», può operare su forme già simbolizzate, su strutture di linguaggio, e non su principi troppo generali come il sacro, eccetera.

Girard: Ma questi principi molto generali si presentano a noi, in ogni cultura particolare, sotto forma di parole come "mana", "sacer". Perché escludere dalla ricerca tali parole e non le altre?

L'esclusione del religioso, nel senso in cui cinquant'anni fa costituiva un problema, è il fenomeno che più caratterizza l'attuale etnologia. In questa esclusione deve essere in gioco qualcosa di molto importante, a giudicare dalla passione che ci mettono taluni per renderla definitiva. Secondo E. E. Evans-Pritchard, per esempio, non c'è mai stato e non ci sarà mai niente di positivo nelle teorie del religioso. L'eminente etnologo le tratta tutte con un disprezzo tale che ci si domanda perché vi abbia consacrato un'opera intitolata

"Theories of Primitive Religion" (1). L'autore non esita a includere nella sua scomunica maggiore anche le teorie future, condannando senza appello pensieri non ancora venuti alla luce. Perché uno studioso arrivi a infischiarne di una prudenza elementare in materia di scienza, bisogna che si sia lasciato prendere dalla passione.

Oughourlian: Quanti esempi si potrebbero offrire di profezie così categoriche presto smentite dall'esperienza! Infatti, tale genere di predizioni negative si ripete così di frequente nella ricerca che ci si può chiedere se non sia suscitato dall'approssimarsi di quella scoperta che - si proclama solennemente - non avrà mai luogo. C'è, in ogni epoca, un'organizzazione del sapere per la quale ogni scoperta importante costituisce una minaccia.

Girard: Certo, è naturale che una domanda a lungo senza risposta diventi sospetta in quanto domanda. Il progresso scientifico può assumere la forma di domande che scompaiono, di cui si riconosce alla fine l'inutilità. Si tenta di convincersi che la stessa cosa avvenga nel caso del religioso, ma ritengo che non sia così. Se si confrontano tra loro le numerose e mirabili monografie di culture singole accumulate dagli etnologi a partire da Malinowski, da quelli inglesi soprattutto, ci si accorge che l'etnologia non dispone di una terminologia coerente in materia religiosa. Questo spiega il carattere ripetitivo delle descrizioni. Nelle scienze autentiche, si può sempre sostituire agli oggetti già descritti e alle dimostrazioni già fatte una etichetta, un simbolo, un riferimento bibliografico. In etnologia risulta impossibile, perché non vi è accordo sulla definizione dei termini più elementari come rituale, sacrificio, mitologia, eccetera.

Prima di lanciarsi nell'impresa e per giustificare le libertà che ci prenderemo con le credenze del nostro tempo, sarà opportuno, forse, soffermarsi sull'attuale situazione delle scienze dell'uomo.

L'epoca che finisce è stata dominata dallo strutturalismo. Per capire lo strutturalismo, penso si debba tener conto del clima che ho qui segnalato.

A metà del ventesimo secolo non c'è più alcun dubbio sul fallimento delle grandi teorie. La stella di Durkheim è al tramonto. Nessuno ha mai preso sul serio "Totem und Tabu".

E' in tale contesto che nasce lo strutturalismo etnologico, dall'incontro fra Claude Lévi-Strauss e la linguistica strutturale di Roman Jakobson a New York, durante la guerra. Come i linguaggi, afferma Lévi-Strauss, i dati culturali sono composti da segni che non avrebbero alcun significato se fossero isolati gli uni dagli altri. I segni significano gli uni mediante gli altri; formano dei sistemi dotati di una coerenza interna che conferisce a ogni cultura, a ogni istituzione la sua individualità propria. E' quanto l'etnologo deve rivelare. Egli deve decifrare dall'interno le forme simboliche e dimenticare le grandi questioni tradizionali che rifletterebbero unicamente le illusioni della nostra stessa cultura, e avrebbero senso unicamente in funzione del sistema entro cui operiamo. Bisogna limitarsi alla lettura delle forme simboliche, ci dice Lévi-Strauss; bisogna cercare il senso là dove si trova e non altrove. Le culture «etnologiche» non si interrogano sul religioso in quanto tale.

In definitiva Lévi-Strauss invita l'etnologia e tutte le scienze dell'uomo a una vasta ritirata strategica. Prigionieri come siamo delle nostre forme simboliche, non possiamo far altro che ricostituire le operazioni di senso non solamente per noi ma per altre culture; non possiamo trascendere i significati particolari per interrogarci sull'uomo in sé, sul suo destino, eccetera. Tutto quello che possiamo fare è riconoscere nell'uomo colui che secerne le forme simboliche, i sistemi di segni, per poi fonderli con la 'realtà' stessa, dimenticando che frappone tra sé e questa realtà, per renderla significativa, questi sistemi sempre particolari.

Oughourlian: Su certi punti l'antropologia strutturalista ha ottenuto risultati notevoli. Il rigore strutturalista, invece di essere

disumanizzato e arido come risulta dalle accuse dei suoi avversari, suscita, nella lettura delle forme, una straordinaria poesia; così assaporiamo la specificità delle forme culturali come mai l'avevamo assaporata in precedenza.

Girard: Credo che la rinuncia strutturalista alle «grandi questioni», quali si ponevano prima di Lévi-Strauss, in un quadro di umanesimo impressionistico, costituisca la sola via possibile per l'etnologia, nel momento in cui Lévi-Strauss se ne è assunto il fardello, trasformandola radicalmente.

Non vi è nulla di più essenziale per l'etnologia che cogliere il senso solamente dove si trova e dimostrare l'inutilità di certe antiche riflessioni sull'uomo. Esiste tutta una problematica ereditata dal diciannovesimo secolo che l'antropologia strutturalista ha definitivamente screditato.

Lefort: Per questo i post-strutturalisti hanno proclamato che, dopo Dio, l'uomo a sua volta stava per morire, o era già morto; se ne parla ancora a malapena.

Girard: Qui però non sono più d'accordo; si parla sempre dell'uomo e se ne parlerà sempre più negli anni a venire.

Le nozioni di uomo e di umanità resteranno al centro di tutto un insieme di domande e risposte per le quali non c'è motivo di rinunciare alla denominazione di «scienza dell'uomo». Tuttavia uno spostamento si sta effettuando, in parte grazie a discipline nuove come l'etologia, e in parte grazie allo strutturalismo stesso che ci designa, sia pure in modo negativo, l'ambito preciso in cui la questione dell'uomo si porrà, e in verità già si pone, in modo molto esplicito. E' l'ambito dell'origine e della genesi dei sistemi significanti. Esso viene già riconosciuto come problema concreto nel campo delle scienze della vita dove si presenta, certo, in modo abbastanza differente, nei termini del processo di ominizzazione. Si sa perfettamente che questo problema è lungi dall'essere risolto, ma

non si dubita che la scienza, un giorno, riesca a risolverlo. Nessuna questione, oggi, ha maggiore avvenire della questione dell'uomo.

MIMESI DI APPROPRIAZIONE E RIVALITA' MIMETICA.

Oughourlian: Per concepire il processo di ominizzazione in modo concreto bisognerebbe superare l'incomprensione reciproca fra l'etnologia strutturalista, da un lato, e certe scienze della vita, come l'etologia, dall'altro.

Girard: Oso credere che sia possibile ma, per riuscirci, bisogna partire da un antichissimo problema, che non è di moda, e ripensarlo in modo radicale. A proposito di tutto ciò che si può chiamare mimetismo, imitazione, mimesi, regna attualmente, nelle scienze dell'uomo e della cultura, una visione unilaterale. Non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini, a un tratto, cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero. I neurologi ci ricordano di frequente che il cervello umano è un'enorme macchina per imitare. Per elaborare una scienza dell'uomo, bisogna confrontare l'imitazione umana con il mimetismo animale, precisare, qualora esistano, le modalità propriamente umane dei comportamenti mimetici.

Si dimostrerebbe facilmente come il silenzio delle scuole attuali sia il risultato di una tendenza che risale agli inizi dell'epoca moderna e che si afferma nel diciannovesimo secolo con il romanticismo e l'individualismo e più ancora nel ventesimo secolo con il timore degli studiosi di apparire docili agli imperativi politici e sociali della loro comunità.

Si ritiene che insistendo sul ruolo dell'imitazione si porrà in breve l'accento sugli aspetti gregari dell'umanità, su quanto ci trasforma in gregge. Si teme di minimizzare quanto porta alla divisione, all'alienazione e al conflitto. Dando all'imitazione il ruolo

principale ci si renderebbe complici, forse, di quanto ci asservisce e ci rende uniformi.

E' vero che le psicologie e sociologie dell'imitazione elaborate alla fine del diciannovesimo secolo portano la ben visibile impronta dell'ottimismo e del conformismo della piccola borghesia trionfante. Ciò vale, per esempio, per l'opera più interessante fra tutte queste, che è quella di Gabriel Tarde, il quale vede nell'imitazione il fondamento unico dell'armonia sociale e del «progresso» (2).

L'indifferenza e la diffidenza dei nostri contemporanei riguardo all'imitazione dipendono dalla concezione che se ne fanno, ancorata a una tradizione che risale in ultima analisi a Platone. Già in Platone la problematica dell'imitazione è amputata di una dimensione essenziale. Quando parla dell'imitazione, Platone lo fa in uno stile che annuncia tutto il pensiero occidentale posteriore. Gli esempi che ci propone vertono unicamente su alcuni tipi di comportamento, maniere, abitudini individuali o collettive parole, modi di parlare, sempre su "rappresentazioni".

In questa problematica platonica mai si fa cenno ai comportamenti di appropriazione. E' evidente, invece, che i comportamenti di appropriazione, svolgendo un ruolo importantissimo negli uomini così come in tutti gli esseri viventi, sono suscettibili d'essere copiati. Non c'è alcun motivo per escluderli; eppure Platone non ne fa mai parola; e questa mancanza ci sfugge perché tutti i suoi successori, a cominciare da Aristotele, ne hanno seguito le orme. E' Platone che ha determinato una volta per tutte la problematica culturale dell'imitazione ed è una problematica mutila, amputata di una dimensione essenziale, la dimensione acquisitiva che è anche la dimensione conflittuale. Se il comportamento di certi mammiferi superiori, in particolare delle scimmie, sembra preannunciare quello dell'uomo lo si deve quasi esclusivamente, forse, al ruolo già importante, ma non ancora così importante come nell'uomo, svolto dal mimetismo di appropriazione. Se un individuo vede uno dei suoi congeneri tendere la mano verso un oggetto, è subito tentato di imitarne il

gesto. Capita anche che l'animale resista visibilmente a questa tentazione, e se il gesto abbozzato ci fa sorridere perché ci ricorda l'umanità, il rifiuto di compierlo, vale a dire la repressione di quello che già possiamo quasi definire un desiderio, ci diverte ancora di più. Rende l'animale una specie di fratello poiché lo mostra sottomesso alla stessa fondamentale schiavitù dell'umanità: prevenire i conflitti inevitabilmente provocati dalla convergenza, verso un solo e identico oggetto, di due o più mani ugualmente avidi.

Non è probabilmente un caso, che il tipo di comportamento escluso in modo sistematico da tutte le problematiche dell'imitazione, da Platone fino ai giorni nostri, sia quello cui non si può pensare senza scoprire subito la flagrante erroneità della concezione che ci si fa sempre di tale «facoltà», il carattere propriamente mitico degli effetti uniformemente gregari e lenitivi che si continua ad attribuirle. Se il mimetico nell'uomo svolge in effetti il ruolo fondamentale che tutto indica per esso, deve necessariamente esistere una imitazione acquisitiva o, se si preferisce, una mimesi di appropriazione di cui è importante studiare gli effetti e valutare le conseguenze.

Mi direte che nel caso dei bambini - come in quello degli animali - gli studiosi riconoscono l'esistenza di questa imitazione acquisitiva. E' un fatto. Essa è suscettibile di verifica sperimentale. Mettete un certo numero di giocattoli, tutti identici, in una stanza vuota, insieme a un uguale numero di bambini: ci sono molte probabilità che la distribuzione non avvenga senza litigi.

L'equivalente della scena qui immaginata si vede di rado negli adulti. Questo non vuol dire che in loro non esista più la rivalità mimetica; forse esiste più che mai, ma gli adulti, proprio come le scimmie, hanno imparato a diffidarne e a reprimerne, se non proprio tutte le modalità, almeno le più rozze e manifeste, immediatamente riconoscibili dall'ambiente circostante.

Lefort: Buona parte della cosiddetta gentilezza consiste nello scansarsi davanti all'altro per evitare le occasioni di rivalità

mimetica. Ma che la rivalità mimetica sia un fenomeno contorto, capace di risorgere laddove si crede di aver trionfato di essa, lo dimostra il fatto che la rinuncia stessa può divenire rivalità; è un procedimento comico ben noto...

Girard: In certe culture simili fenomeni possono acquistare un'importanza considerevole; è il caso del famoso "potlatch" che inverte la mimesi di appropriazione in mimesi di rinuncia e, come il suo contrario, può raggiungere un'intensità disastrosa per la società che vi si abbandona (3).

Queste poche osservazioni ci suggeriscono immediatamente che per le società umane, e già prima per le società animali, la repressione della mimesi di appropriazione deve costituire una preoccupazione maggiore, una faccenda la cui soluzione potrebbe determinare molti più tratti culturali di quanto immaginiamo.

Tutto questo che stiamo dicendo è molto semplice, molto banale, poco adatto a fermare l'attenzione dei nostri contemporanei. La semplicità e la chiarezza non sono di moda.

Certi dogmi del pensiero attuale sono immediatamente minacciati dalla scoperta, che pure è ben poco sorprendente, della mimesi conflittuale e della sua repressione. La psicoanalisi afferma che la repressione del desiderio è il fenomeno umano per eccellenza, e che è il complesso di Edipo a renderla possibile. Noi invece abbiamo appena visto che esiste, in certi animali, una repressione quasi immediata del desiderio che l'altro animale nel contempo provoca e soffoca sul nascere dirigendosi verso un oggetto qualunque. Uno psicoanalista che osservasse lo stesso comportamento in un uomo lo riferirebbe automaticamente a un'«ambivalenza edipica». Gli etologi, tuttavia, non attribuiscono questi comportamenti a un «Edipo» delle scimmie. La loro testimonianza, riproducibile sperimentalmente, non necessita di alcuna speculazione a proposito di un «inconscio» problematico.

FUNZIONE DEL DIVIETO: PROIBIZIONE DEL MIMETICO.

Girard: Penso che i conflitti provocati dalla mimesi di appropriazione possano subito chiarire una questione etnologica fondamentale: la questione del divieto.

Oughourlian: Crede possibile ricondurre tutti i divieti primitivi a un denominatore comune? L'etnologia attuale vi ha evidentemente rinunciato. Nessuno, che io sappia, cerca più un filo d'Arianna in questo guazzabuglio. Gli psicoanalisti credono, certo, di averlo trovato, ma non convincono più molta gente.

Girard: A determinare questo atteggiamento sono stati gli insuccessi passati, insuccessi che confermano gli studiosi nella loro credenza nell'assurdità e gratuità del religioso. In realtà, non si capirà mai il religioso finché non si avrà per esso il rispetto, ormai acquisito, per le forme non direttamente religiose del «pensiero selvaggio». Essendo la religione mescolata a tutto, non ci sarà vera 'riabilitazione' di questo pensiero, finché l'esistenza del religioso, e per conseguenza dei divieti, non sarà giustificata.

Riconosciamo innanzitutto che la ragione d'essere di certi divieti è manifesta. Non esiste cultura che non proibisca la violenza all'interno dei gruppi di coabitazione. E insieme alla violenza effettiva, sono proibite tutte le occasioni di violenza, le rivalità troppo accese, per esempio, e molto spesso quelle forme di concorrenza tollerate e perfino incoraggiate nella nostra società.

Lefort: Accanto a questi divieti la cui motivazione è evidente, ve ne sono altri che appaiono assurdi.

Girard: Un chiaro esempio di divieto in apparenza assurdo è la proibizione in molte società dei comportamenti imitativi. Bisogna astenersi dal copiare i gesti di un altro membro della comunità, dal ripetere le sue parole. La proibizione di utilizzare i nomi propri risponde probabilmente allo stesso tipo di preoccupazione; come

pure la paura degli specchi, sovente associati al diavolo nelle società tradizionali.

L'imitazione raddoppia l'oggetto imitato; genera un simulacro che potrebbe divenire oggetto di operazioni magiche. Quando gli etnologi si interessano a questo genere di fenomeni, li attribuiscono al desiderio di proteggersi dalla magia definita «imitativa». Ed è proprio questa la spiegazione che ricevono quando s'informano della ragione d'essere delle proibizioni.

Lefort: Tutto questo suggerisce che i primitivi colgono il rapporto tra il mimetico e il violento. Ne sanno più di noi sul desiderio e soltanto la nostra ignoranza ci impedisce di capire l'unità dei divieti.

Girard: E' proprio quello che penso, ma non bisogna aver fretta perché qui ci scontriamo subito con l'incomprensione sia degli psicologi sia degli etnologi, che non accettano di riferire i conflitti al mimetismo di appropriazione.

Si può cominciare da una descrizione formale dei divieti. Quelli che vertono sui fenomeni imitativi, li immaginiamo necessariamente distinti in maniera netta dai divieti contro la violenza o le rivalità passionali. Invece non è affatto così.

Ciò che colpisce, in tutti questi comportamenti, è il fatto che coloro che vi si dedicano compiono sempre pressappoco gli stessi gesti e non smettono di imitarsi l'un l'altro, di trasformarsi, ciascuno, in un simulacro dell'altro. Mentre noi, nel conflitto, guardiamo soprattutto al risultato, e cioè alla vittoria dell'uno e alla sconfitta dell'altro, vale a dire alla differenza che emerge dalla lotta, le società tradizionali e primitive pongono l'accento sulla reciprocità del processo, vale a dire sull'imitazione vicendevole degli antagonisti. Vengono messe in risalto le somiglianze tra i concorrenti, l'identità degli scopi e delle manovre, la simmetria dei gesti, eccetera.

Esaminando attentamente i termini che noi stessi adoperiamo - concorrenza, rivalità, emulazione, eccetera - si constata come questa prospettiva primitiva resti inscritta nel linguaggio. I

concorrenti corrono insieme, i rivali sono i rivieraschi, in posizione simmetrica sulle due rive di uno stesso corso d'acqua, eccetera.

Dei due modi di vedere, è quello moderno a costituire l'eccezione, è forse la nostra incomprensione a essere problematica, più che il divieto primitivo. La violenza, nelle società primitive, non è mai concepita come noi la concepiamo. Per noi la violenza possiede un'autonomia concettuale, una specificità, di cui le società primitive non hanno idea. Noi vediamo soprattutto l'atto individuale, mentre le società primitive vi attribuiscono un'importanza limitata, rifiutandosi di isolarlo dal suo contesto per ragioni essenzialmente pragmatiche. Tale contesto è anch'esso violento. Ciò che ci permette di astrarre intellettualmente l'atto di violenza, di vedere in esso il crimine isolato, è l'efficacia di istituzioni giudiziarie che trascendono tutti gli antagonisti. Se questa trascendenza giudiziaria non c'è ancora, o se perde la sua efficacia, se diviene incapace di farsi rispettare, si ritrova subito il carattere imitativo e ripetitivo della violenza; anzi allo stadio delle violenze esplicite il carattere imitativo è il più manifesto e acquista quella perfezione formale che in precedenza non aveva. Allo stadio della vendetta del sangue, infatti, si ha sempre a che fare con l'identico atto, l'assassinio, eseguito allo stesso modo e per le stesse ragioni, in imitazione vendicatrice di un assassinio precedente. E questa imitazione si propaga gradatamente; s'impone come un dovere ai parenti lontani, estranei all'atto originario, ammesso che si possa identificare un tale atto: varca le barriere dello spazio e del tempo, ovunque seminando la distruzione al suo passaggio; avanza di generazione in generazione. La vendetta a catena appare come il parossismo e la perfezione della mimesi. Riduce gli uomini alla ripetizione monotona dello stesso gesto assassino (4). Fa di essi dei "doppi".

Oughourlian: Dunque, i divieti testimoniano di un sapere che ci manca. Noi non percepiamo il loro comune denominatore, solo perché non vediamo come i conflitti umani attecchiscono in primo luogo nel mimetico. La violenza reciproca è l'"escalation" della

rivalità mimetica. Il mimetismo, quanto più divide, tanto più produce lo "stesso".

Girard: Certamente. L'interpretazione del divieto diventa possibile a partire da quanto dicevamo prima dell'imitazione acquisitiva.

C'è qualcosa di paradossale, naturalmente, nell'affermazione che il divieto ne sa di più delle nostre scienze sociali sulla natura dei nostri conflitti. Tanto più paradossale in quanto certi divieti sono veramente assurdi, il divieto contro i gemelli per esempio, o la fobia degli specchi, in numerose società.

Le incoerenze stesse del divieto, invece che infirmare la presente tesi, la confermano poiché alla luce delle interferenze mimetiche si capisce benissimo per quale motivo possano esistere questi divieti assurdi, in altri termini perché le società primitive possano giudicare gli specchi e i gemelli temibili quasi quanto la vendetta. In un caso come nell'altro, si ha a che fare, a quanto pare, con due oggetti, che si riproducono mimeticamente, analoghi a due individui tra loro mimetici, e ogni riproduzione mimetica evoca subito la violenza, appare come una causa prossima di violenza. La prova che il religioso pensa in questo modo è il genere di precauzioni cui si ricorre per impedire ai gemelli di propagarsi mimeticamente. Ci si sbarazza di loro, ma con mezzi il meno possibile violenti, per non corrispondere alla seduzione mimetica che emana da questi doppi. Nei confronti dei genitori e talvolta dei vicini dei gemelli, si prendono talune misure che ben rivelano il timore di una contaminazione violenta (5).

Lefort: E le catastrofi naturali, le inondazioni, le siccità, eccetera che costituiscono un timore evidente dei sistemi religiosi primitivi? Non le si può ridurre al desiderio mimetico.

Girard: I divieti mirano a escludere tutto ciò che minaccia la comunità. E le minacce più esterne, quelle più accidentali, come siccità, inondazioni, epidemie, sono confuse, spesso attraverso l'espedito delle somiglianze tra i modi di propagazione, con la

degradazione interna dei rapporti umani in seno alla comunità, lo slittamento verso la violenza reciproca. La crescita delle acque, per esempio, o l'estensione graduale degli effetti della siccità, e soprattutto il contagio patologico somigliano alla propagazione mimetica.

Bisogna capire che finora si è sempre localizzato il centro di gravità dei sistemi religiosi nelle minacce esterne, nelle catastrofi naturali, o nella spiegazione dei fenomeni cosmici. A mio avviso, nel cuore del sistema c'è la violenza mimetica. Bisogna verificare quali risultati si ottengono facendo di questa violenza l'operatore del sistema. Non si è mai provato e invece i risultati sono stupefacenti.

Credo che questa strada possa risolvere uno alla volta tutti gli enigmi. Non affermo dunque che il timore delle catastrofi naturali non svolge alcun ruolo nel religioso. Il fatto che il diluvio e la peste servano da metafore alla violenza mimetica non significa affatto che le vere inondazioni e le epidemie reali non costituiscano l'oggetto di una interpretazione religiosa, ma esse sono in primo luogo percepite come trasgressione di divieti che vertono sul mimetico, sia da parte degli uomini, sia da parte della stessa divinità, che trasgredisce anch'essa, e spesso col fine di punire gli uomini di aver trasgredito per primi.

Intendo dire che bisogna porre il mimetico e la violenza all'origine di tutto per capire i divieti nel loro insieme, compreso il modo in cui sono trattate le minacce che non hanno nulla a che vedere con i rapporti tra i membri della comunità.

Oughourlian: E' stata appena sottolineata l'unità formale dei divieti: la struttura di riproduzione simmetrica è identica, l'assenza di differenze, percepita sempre come terrificante. I gemelli, insomma, come traduzione mitica del rapporto di doppi (6). Ma perché i doppi appaiono precisamente in qualità di gemelli, perché non appaiono mai in quanto doppi reali se, all'origine del divieto, come ha appena affermato, c'è quel sapere del desiderio mimetico che a noi manca?

Girard: Il sapere del divieto è superiore al nostro ma ciò nonostante è molto incompleto; è incapace di formularsi teoricamente e soprattutto è trasfigurato dalle rappresentazioni sacre; il conflitto mimetico c'è effettivamente, è il vero denominatore comune dei divieti, ma non appare quasi mai in quanto tale; è sempre interpretato in quanto epifania malefica del sacro, furore vendicativo della divinità. Vedremo presto perché.

Questo carattere religioso del mimetico, la vecchia antropologia lo percepiva a modo suo quando parlava di magia imitativa. Certe cose erano osservate molto bene; è vero che molti primitivi prendono delle precauzioni affinché i loro pezzetti d'unghia o i loro capelli non cadano nelle mani di avversari potenziali. Ogni parte pur minuscola del corpo che si distacchi da esso è un doppio in potenza, dunque una minaccia di violenza. Qui l'essenziale è la presenza del "doppio" in sé piuttosto che i maltrattamenti di cui può divenire oggetto nelle mani del nemico che se ne impadronisce - la statuetta che rappresenta l'avversario e che si punzecchia a colpi di spillo. In questo caso si tratta probabilmente di aggiunte inessenziali e forse tardive, in un'epoca in cui il carattere malefico del doppio in quanto doppio si è affievolito, e il magico è quasi pervenuto, nel suo rapporto con il religioso, alla stessa ignoranza dell'etnologia attuale. La magia non è altro che un cattivo uso delle proprietà malefiche della mimesi.

Estendendo il campo delle osservazioni, come abbiamo appena fatto e come potremmo fare ancora, ci accorgiamo che la magia definita imitativa è una interpretazione troppo ristretta per i divieti che vertono sui fenomeni mimetici. Bisognerebbe, a questo punto, studiare molto attentamente le religioni che vietano "tutte le immagini", e tanti altri fenomeni che, pur non riferibili ai divieti primitivi, a essi rimangono visibilmente correlati, il timore affascinato che ispirano il teatro e gli attori in molte società tradizionali, per esempio.

Oughourlian: Quando si evocano questi fenomeni insieme, è impossibile non pensare all'opera filosofica in cui si trovano riuniti tutti, l'opera di Platone, naturalmente.

Girard: L'ostilità di Platone nei riguardi della mimesi è un aspetto essenziale della sua opera, che bisogna guardarsi dal ricollegare, come si fa sempre, alla sua critica dell'attività artistica. Platone teme l'attività artistica soltanto perché essa è una forma di mimesi e non il contrario. Egli condivide con i popoli primitivi un terrore della mimesi che attende ancora la sua vera spiegazione.

Se Platone è unico nella filosofia per la fobia che gli ispira la mimesi, è a tale titolo più vicino all'essenziale di chiunque altro, tanto vicino quanto il religioso primitivo, ma pur sempre molto mistificato perché non riesce a giustificare questa fobia, non ci rivela mai la sua ragione d'essere empirica. Non riconduce mai gli effetti conflittuali alla mimesi d'appropriazione, vale a dire all'oggetto che i due rivali mimetici cercano di strapparsi l'un l'altro designandolo reciprocamente come desiderabile.

Nella "Repubblica", là dove Platone descrive gli effetti indifferenziatori e violenti della mimesi, spunta il tema dei gemelli e anche il tema dello specchio. Bisogna ammettere che si tratta di un fatto davvero notevole, ma nessuno ancora ha cercato di leggere Platone alla luce dell'etnologia. Eppure è quello che si deve fare per 'decostruire' veramente ogni 'metafisica'. Al di qua dei Presocratici verso i quali risalgono Heidegger e lo heideggerismo contemporaneo, non c'è che il religioso, e bisogna capire il religioso per capire la filosofia. Non essendo riusciti a capire il religioso partendo dalla filosofia, bisogna rovesciare il metodo e leggere il filosofico alla luce del religioso.

Lefort: In un saggio in cui discute anche "La Violence et le sacré", Philippe Lacoue-Labarthe le rimprovera di fabbricare un Platone che non capirebbe quello che invece lei capisce, mentre in realtà, secondo questo critico, Platone lo comprende benissimo, e gli

scrittori cui lei attribuisce un sapere superiore, come Cervantes o Shakespeare, sono iscritti in una «cerchia platonica» (7).

Girard: Quel saggio assimila indebitamente la teoria mimetica del desiderio alla concezione hegeliana. Non ci si deve stupire se Lacoue-Labarthe non scorge quello che manca a Platone sul piano delle rivalità mimetiche. Ciò che manca a Platone, infatti, manca anche a lui ed è l'essenziale, l'origine della rivalità mimetica nella mimesi di appropriazione, quel punto di partenza nell'oggetto su cui non insisteremo mai abbastanza, ma che nessuno, a quanto pare, capisce e si deve invece capire per accorgersi che non facciamo qui della filosofia.

Basta leggere, in "Don Chisciotte", l'episodio della bacinella trasformata in elmo di Mambrino, a causa della rivalità mimetica di cui diviene oggetto, per capire che c'è in Cervantes una intuizione del tutto estranea a Platone o a Hegel, quell'intuizione che induce a tenere in disdegno la letteratura proprio perché essa fa risaltare, in modo comico, la vanità dei nostri conflitti. Allo stesso modo in Inghilterra, la critica razionalista dell'epoca classica, quella di Rymer, influenzata dai francesi, rimproverava a Shakespeare di costruire i suoi conflitti tragici intorno a inezie insignificanti, oppure letteralmente sul nulla (8). Questa critica scorgeva una inferiorità in ciò che costituisce la superiorità prodigiosa di Shakespeare sulla maggior parte degli autori drammatici e su tutti i filosofi.

Non arriverò ad affermare che Cervantes e Shakespeare rivelano il conflitto mimetico sino in fondo e non ci lasciano nulla da decifrare. Mi limito a dire che ne sanno più di Platone perché l'uno e l'altro pongono la mimesi d'appropriazione in primo piano. Non provano dunque nei riguardi del mimetico (senza tuttavia minimizzarlo) quel terrore «irrazionale» che prova Platone, direttamente ereditato dal sacro. E neppure nel sacro, si capisce, abbiamo una riflessione sulla mimesi d'appropriazione e le sue conseguenze infinite.

Capiamo tuttavia agevolmente che la mimesi d'appropriazione è all'origine di tutto perché i principali divieti, quelli di cui non abbiamo ancora parlato, i divieti di oggetti, i divieti sessuali per esempio, e anche i divieti alimentari, vertono sempre sugli oggetti più vicini, sui più accessibili, quelli che appartengono al gruppo di coabitazione, come le donne prodotte da questo gruppo, o i cibi da questo gruppo raccolti. Questi oggetti sono vietati perché sono sempre a disposizione di tutti i membri del gruppo; sono dunque i più suscettibili a divenire una posta in gioco per rivalità distruttrici dell'armonia del gruppo, e della sua stessa sopravvivenza.

Non c'è divieto che non si riduca al conflitto mimetico di cui abbiamo definito il principio fin dall'inizio delle nostre ricerche.

Lefort: Ricorrere al termine di mimesi suscita forse certi malintesi.

Girard: Indubbiamente. Sarebbe meglio, forse, parlare molto semplicemente di imitazione. Ma i teorici moderni dell'imitazione ne limitano la portata alle condotte che dipendono dall'«apparire», come direbbe Oughourlian, i gesti, i modi di comportarsi e di parlare, i modelli accettati dalle convenzioni sociali. Il moderno, insomma, ha ristretto l'uso del termine alle modalità d'imitazione semplicemente rappresentative e dell'ordine del simulacro, che non rischiano di suscitare il conflitto.

Non si tratta di un semplice «errore» o di una «dimenticanza»; è una specie di repressione, repressione del conflitto mimetico stesso. C'è in questa repressione qualcosa di fondamentale per tutte le culture umane, anche per la nostra. Le società primitive reprimono il conflitto mimetico vietando tutto ciò che può suscitarlo, certo, ma anche dissimulandolo dietro i grandi simboli del sacro, come la contaminazione, la sporcizia, eccetera. Questa repressione si perpetua tra noi ma sotto forme paradossali.

Invece di vedere nell'imitazione una minaccia per la coesione sociale, un pericolo per la comunità, noi vi scorgiamo una causa di conformismo e di spirito gregario. Invece di temerla, la

disprezziamo. Siamo sempre 'contro' l'imitazione ma in un modo molto diverso da Platone; l'abbiamo scacciata quasi dappertutto, anche dalla nostra estetica. La nostra psicologia, la nostra psicoanalisi e anche la nostra sociologia le fanno posto malvolentieri. La nostra arte e la nostra letteratura si ostinano non somigliare a niente e a nessuno, mimeticamente. Non vediamo affatto le possibilità conflittuali che l'imitazione cela in sé. E né i divieti, né lo stesso Platone ci offrono alcuna spiegazione immediata della loro fobia. Nessuno mai si interroga veramente sul terrore platonico. Non ci si chiede mai cosa ne è della rivalità mimetica, "se esiste veramente e in quali luoghi". La mimesi è realmente quella forza di coesione per eccellenza che il moderno vede in essa, ma non è solo questo. Platone ha ragione di scorgervi una forza di coesione e una forza di dissoluzione al contempo. E se ha ragione, perché ha ragione? perché non riesce a spiegare questi effetti contrari di una sola e identica forza? Se questo interrogativo è reale, come vi si deve rispondere?

Oughourlian: Si tratta di questioni fondamentali. Non c'è intelligenza umana, non c'è apprendimento culturale senza mimesi. La mimesi è la potenza essenziale di integrazione culturale. E' anche quella potenza di distruzione e di dissoluzione che suggeriscono i divieti?

Girard: A tali questioni propriamente scientifiche il pensiero attuale, disgraziatamente, non si interessa. Il pensiero critico e teorico francese insegue i paradossi del gioco mimetico sul piano dei testi, con straordinaria finezza e abbagliante virtuosismo. Ma proprio così incontra i suoi limiti. Si abbaglia da solo; si inebria di acrobazie verbali e le questioni davvero interessanti non sono mai poste, anzi vengono disdegnate in nome di principi puramente metafisici. C'è da far di meglio oggi che divertirsi senza fine di paradossi da cui i grandi scrittori hanno già tratto tutto quello che era possibile sul piano letterario. I riflessi mimetici non sono interessanti in se stessi. La sola cosa interessante è far rientrare

tutto questo in una luce razionale, trasformandolo in un vero sapere. Questa è la vera vocazione del pensiero, vocazione che finisce sempre per riaffermarsi al di là dei periodi in cui sembrava esaurita; è la stessa sovrabbondanza dei materiali che stanno per cadere sotto la sua giurisdizione a causare il fatto che questa vocazione razionale sembri definitivamente sorpassata e superata. L'uso moderno del termine imitazione nasconde un misconoscimento invertito e aggravato rispetto alle forme religiose anteriori. Invece del termine sterile di imitazione, adopero dunque il termine greco di "mimesis" senza adottare per questo una qualche teoria platonica della rivalità mimetica che peraltro non esiste. Il solo interesse del termine greco è che rende concepibile l'aspetto conflittuale dell'imitazione pur non rivelandone mai la causa.

Questa causa, ripetiamolo ancora, è la rivalità per l'oggetto, la mimesi d'appropriazione da cui bisogna sempre partire. Vedremo ora che a tale meccanismo si possono ricondurre non solo i divieti ma i riti, e l'organizzazione religiosa nel suo insieme. E' una teoria completa della cultura umana che si va delineando a partire da questo solo e unico principio.

Oughourlian: Insomma, le società primitive si ingannano quando pensano che la presenza dei gemelli o l'enunciazione di un nome proprio introduca nella comunità i doppi della violenza ma il loro errore è intelligibile. Si ricollega a qualcosa di perfettamente reale, a un meccanismo di una semplicità estrema ma la cui esistenza è indubbia e le cui complicazioni, per quanto sorprendenti, sono facili da reperire, sia logicamente sia sul piano interdividuale e etnologico. Si vede che i divieti reali corrispondono a quanto ci si può aspettare da comunità che avessero osservato la continuità degli effetti mimetici, dai più benigni ai più terribili e cercassero di salvaguardarsene come... dalla peste.

Girard: E' del tutto esatto.

Oughourlian: Ma non esistono variazioni troppo grandi tra le diverse culture, perché tale teoria unitaria sia verosimile? Non ci sono società che esigono quello che altre proibiscono? Non accade pure che, in una sola e identica società, una condotta proibita normalmente sia autorizzata e perfino richiesta in circostanze eccezionali?

Girard: E' vero, e quello che finora abbiamo detto sembra contraddetto da altri fatti. Ma, se abbiamo pazienza, la contraddizione si spiegherà benissimo. Per ora siamo giunti a un principio fondamentale che è il tenore antimimetico di tutti i divieti.

Se si raggruppano i divieti antimimetici dai più anodini ai più terribili (la vendetta del sangue) in un solo insieme, si vede che disegnano in negativo le tappe di una escalation che rischia di coinvolgere un numero sempre maggiore di membri della comunità, per contagio mimetico, e che procede verso forme di rivalità sempre più gravi a proposito degli oggetti che questa stessa comunità è incapace di dividersi pacificamente, le donne, il cibo, le armi, le aree migliori, eccetera.

Anche qui vi è un processo continuo: gli etnologi vedono divieti distinti, proibizioni indipendenti le une dalle altre, perché non vedono l'unità della crisi mimetica che si tratta di evitare. Si proibiscono, insomma, in primo luogo tutti gli oggetti che possono servire da pretesto alla rivalità mimetica, tutti i comportamenti caratteristici delle fasi, sempre più violente, che essa implica, tutti gli individui che sembrano presentare dei «sintomi», necessariamente contagiosi, come i gemelli o gli adolescenti al momento dell'iniziazione, o le donne nel periodo mestruale, oppure ancora i malati e i morti, esclusi per sempre o temporaneamente dalla comunità.

Lefort: La possibilità di una tale crisi non è forse attestata in modo molto più diretto dai rituali?

FUNZIONE DEL RITO: ESIGENZA DEL MIMETICO.

Girard: Proprio dei rituali bisogna ora parlare. Se si passa dai divieti a questo secondo grande pilastro del religioso, si constata che il nostro modello di crisi mimetica deve essere ben presente allo spirito delle società religiose poiché esse si sforzano, non già di impedirlo questa volta, ma al contrario di riprodurlo. Se i divieti disegnano questa crisi in negativo, i rituali la disegnano in positivo. Non c'è dubbio che essa assilla tutto il pensiero religioso. Non c'è quasi mito, infatti, e lo vedremo dopo, che, in mancanza di una descrizione più completa, non vi faccia almeno qualche allusione.

Lo sguardo esercitato non fa fatica a orientarvisi perché il processo di crisi mimetica è letteralmente la differenza culturale che si inverte, quindi si sfilaccia e si cancella, lasciando il posto alla violenza reciproca.

Lefort: Anche qui, dunque, bisogna ricondurre tutto alla mimesi d'appropriazione.

Girard: Senza esitare. Quando gli etnologi ci parlano di inversioni di ruoli, accompagnate da parodie reciproche e da motteggi oltraggiosi che talvolta degenerano in battaglia campale, descrivono la crisi mimetica senza rendersene conto.

Lefort: Gli etnologi parlano di riti che consistono nel «violare i divieti».

Girard: Certo. Se i divieti sono antimimetici, ogni messinscena della crisi mimetica consisterà necessariamente nel violare i divieti. Ci si trova davanti a un vero crollo conflittuale dell'organizzazione culturale. Nel parossismo di questa crisi, gli uomini si contendono violentemente tutti gli oggetti normalmente vietati; perciò vi è spesso l'incesto rituale, vale a dire la fornicazione con donne che non si ha il diritto di toccare per il resto del tempo.

Lefort: Alla sua lettura del rituale come riproduzione di una crisi mimetica, si può tuttavia opporre l'esistenza di riti non violenti, di carattere molto armonioso, che sembrano obbedire a una volontà estetica.

Girard: E' vero, ma se si confrontano tra loro le descrizioni etnologiche, si constaterà che non c'è soluzione di continuità tra la brutalità estrema e il disordine indescrivibile, a un polo del panorama rituale, e l'arte più serena all'altro polo. Si troveranno agevolmente tutte le forme intermedie di cui si ha bisogno per passare senza soluzione di continuità da un polo all'altro e il divenire sempre meno violento dei riti deve costituire una evoluzione normale, dovuta al fatto che i riti consistono nel trasformare, paradossalmente, in atto di collaborazione sociale la disgregazione conflittuale della comunità.

Le espressioni cui ricorrono gli etnologi rivelano questa continuità. A una estremità della catena, parlano di «risse» e di clamori disordinati, di attacchi frenetici. Vengono poi i «simulacri di lotta» e i battiti ritmici del piede accompagnati da «grida di guerra» che impercettibilmente si trasformano in «canti guerrieri», poi è la volta delle «danze bellicose» che sfociano infine nei canti e nelle danze pure e semplici. Le figure coreografiche più delicate, le posizioni che si scambiano senza che i partners rinuncino a stare di fronte, gli effetti speculari, sono tutte cose leggibili come tracce schematizzate e depurate di scontri passati.

Per riprodurre sempre il modello mimetico in uno spirito di armonia sociale, l'azione deve a poco a poco svuotarsi di ogni violenza reale così da lasciar sussistere solo una forma «pura». Basta osservare questa forma per constatare che si tratta sempre di "doppi", vale a dire di partners che si imitano reciprocamente: il modello delle danze rituali più astratte è sempre lo scontro dei "doppi", pur se perfettamente estetizzato.

E' come dire che anche le forme meno violente del rituale non compromettono l'idea di un modello conflittuale unico. Per capire bene il rito, bisogna partire non dalle forme più pacificate, ma dalle

forme più palesemente conflittuali, quegli interregni africani, per esempio, nel corso dei quali la società intera si decompone nell'anarchia conflittuale, benché gli etnologi esitino nella definizione del fenomeno, non sapendo mai se bisogna vedere in esso una ripetizione rituale, una specie di disordine ordinato, o un vero evento storico dalle conseguenze imprevedibili.

Oughourlian: Lei afferma, insomma, che i divieti e i riti si possono tutti ricondurre al conflitto mimetico. Il denominatore comune è lo stesso, ma vi è qualcosa di veramente paradossale perché si tratta di proibire in un caso quello che si obbliga a fare nell'altro. Se la crisi mimetica è temibile quanto la nostra lettura dei divieti ci fa pensare, non si capisce come i rituali si ostinino a riprodurre, in modo talvolta tremendamente realista, ciò che le società temono di più in tempi normali e che sembrano temere a buon diritto.

Non c'è mimesi innocente, mimesi senza pericolo e non si può scimmiettare la crisi dei doppi, come fanno i riti, senza correre il rischio della violenza vera.

Girard: E' una definizione perfetta del paradosso straordinario che costituisce in tutte le società religiose la giustapposizione dei divieti e dei rituali. L'etnologia, finora, si è arenata dinanzi all'enigma del religioso, perché non ha mai risolto questo paradosso fino in fondo, e non l'ha risolto proprio perché può sempre trovare nello stesso religioso qualcosa con cui eluderlo o attenuarlo. Ciò non vuol dire che tale paradosso non esista, vuol dire piuttosto che la stessa coscienza religiosa può arrivare, così come noi, al punto in cui trova questo paradosso intollerabile e impensabile; cerca allora di "arrangiare le cose", di smussare gli angoli della contraddizione, o ammorbidendo i divieti, o risanando la crisi rituale, oppure facendo queste due cose insieme. Invece di minimizzare l'opposizione tra proibizione e rituale, o di farle perdere sapore come si fa sempre, in conseguenza del religioso stesso, intendendo, per esempio, la festa come una semplice vacanza temporanea e gioiosa dei divieti, si deve

farla risaltare, sottolineare il mistero, bisogna sapere che noi non capiamo assolutamente perché le cose vadano così.

Nei loro rituali le società primitive si abbandonano volontariamente, a ciò che, per il resto del tempo, temono più di tutto, la dissoluzione mimetica della comunità.

Oughourlian: Se la mimesi è la potenza nel contempo irresistibile e insidiosa che suggeriscono tanto la psicopatologia individuale quanto le precauzioni religiose nei riguardi della contaminazione, il rito appare come un invito al disastro. O si deve rinunciare alla teoria mimetica oppure si deve scoprire che i sistemi religiosi hanno delle ragioni superiori per passare oltre. Quali possono essere queste ragioni?

Girard: Il paradosso ora segnalato diventa ancor più straordinario nel caso dei riti che non hanno data fissa ma che si decide di compiere per allontanare una minaccia di crisi del tutto immediata.

Come Gribouille [N.d.T. Personaggio popolare celebre per la sua balordaggine] che va a cercare nel fiume un riparo dalla pioggia, le comunità si gettano deliberatamente, a quanto pare, nel male che temono, credendo così di evitarlo. Le istituzioni religiose, che si mostrano tanto timorate per il resto del tempo, danno prova nei riti di una temerarietà davvero incredibile. Non soltanto abbandonano le loro precauzioni abituali ma mimano coscienziosamente la loro decomposizione nel mimetismo isterico; tutto si svolge come se si pensasse che la disintegrazione simulata potesse evitare la disintegrazione reale. Ma questa definizione non è priva di difficoltà: qualsiasi distinzione tra l'originale e la copia è infatti compromessa dalla concezione religiosa della mimesi.

Lefort: Vi sono teorie che sostengono la funzionalità del rituale. Le tecniche consistenti nel mimare, tutti insieme, gli effetti della discordia, potrebbero contribuire a evitarne il pericolo togliendo ai partecipanti il desiderio di gettarsi realmente nei comportamenti che si temono.

Girard: Credo anch'io a una certa funzionalità del rituale, ma questa funzionalità non è sempre assicurata; vi sono riti che tendono alla discordia vera. Bisogna soprattutto capire che l'efficacia di una istituzione non basta a giustificarne l'esistenza. Non bisogna ricadere nelle ingenuità del funzionalismo.

Non si vede perché società che, il più delle volte, reagiscono a un certo tipo di pericolo sforzandosi di evitarlo, farebbero un brusco voltafaccia, in particolare quando il pericolo sembra pressante, per ricorrere allora al rimedio opposto, quello che dovrebbe spaventarle di più. E non è facile immaginare intorno alla culla di queste culture, come la fata buona della leggenda, una sfilza di etno-psichiatri dottissimi che nella loro pre-scienza infinita doterebbero queste culture delle istituzioni rituali.

Nessuna scienza, nessun pensiero, è capace di inventare i riti di sana pianta, di pervenire spontaneamente a sistemi così costanti dietro le loro differenze apparenti, come lo sono i sistemi religiosi dell'umanità.

Per risolvere il problema, bisogna, evidentemente non eliminare nulla delle istituzioni che cerchiamo di capire. E limitando il nostro studio dei rituali alla crisi mimetica, abbiamo eliminato qualcosa che normalmente figura nei riti, ed è la loro conclusione. Questa conclusione consiste in linea di massima nella immolazione di una vittima animale o umana.

SACRIFICIO E MECCANISMO VITTIMARIO.

Lefort: Non ci sono riti senza conclusione sacrificale?

Girard: Ce ne sono. La conclusione del rito può limitarsi a mutilazioni rituali, oppure a esorcismi che sono sempre l'equivalente del sacrificio. Esistono tuttavia forme rituali, o post-rituali, che non comportano alcuna conclusione sacrificale, neppure simbolica. Credo sia meglio riservare tale questione per dopo, altrimenti finiamo col perderci in digressioni infinite smarrendo il

filo della nostra dimostrazione. Solo seguendola fino in fondo essa diventa probante, perciò non risponderò subito a tutte le obiezioni che possono venirvi in mente via via che si presentano. Quella appena sollevata è fondamentale, perché si collega all'immenso problema della scomparsa del sacrificio entro istituzioni culturali che da esso scaturiscono e solo grazie a esso esistono. Ne tratteremo più avanti.

Oughourlian: Torniamo dunque ai nostri montoni... sacrificali. [N. d.T. Nell'originale: "Revenons donc à nos moutons... sacrificiels". Espressione idiomatica, dove "revenons à nos moutons" (letteralmente: «torniamo ai nostri montoni» vale come l'italiano «torniamo a bomba»].

Girard: Se il sacrificio conclude i riti, deve apparire alle società religiose come la conclusione della crisi mimetica messa in scena da questi riti. L'intero uditorio è tenuto, in numerosi riti, a prender parte all'immolazione, che somiglia al linciaggio in modo tale che si può scambiare l'una per l'altro. Anche laddove l'immolazione è riservata a un unico sacrificatore, costui di norma agisce in nome di tutti i partecipanti. Nell'atto sacrificale si afferma l'unità di una comunità e questa unità sorge nel parossismo della divisione, nel momento in cui la comunità si ritiene lacerata dalla discordia mimetica, votata alla circolarità interminabile delle rappresaglie vendicatrici. All'opposizione di ciascuno contro ciascuno subentra bruscamente l'opposizione di tutti contro uno. Alla molteplicità caotica dei conflitti particolari subentra d'un tratto la semplicità di un antagonismo unico: tutta la comunità da una parte e la vittima dall'altra. Si capisce facilmente in cosa consiste questa risoluzione sacrificale: la comunità si ritrova completamente solidale, a spese di una vittima non solo incapace di difendersi, ma del tutto impotente a suscitare la vendetta; la sua persecuzione non potrebbe provocare nuovi disordini e ravvivare la crisi poiché unisce tutti contro di essa. Il sacrificio è solo una violenza in più, una violenza che si aggiunge

ad altre violenze, ma è la violenza ultima, l'ultima parola della violenza.

Osservando l'ostilità di cui la vittima diviene oggetto in certi sacrifici, si è indotti a ritenere che passi per responsabile, lei sola, dell'intera crisi mimetica. Prima di essere uccisa, può divenire oggetto di insulti e di maltrattamenti. La vera domanda è questa: come è possibile una simile unione contro la vittima in tanti riti così diversi, qual è la forza che unisce la collettività contro questa vittima?

Lefort: Il Freud di "Totem und Tabu" risponde che questa vittima è il padre dell'orda primitiva. Tutti i riti, secondo lui, avrebbero serbato il ricordo di un unico assassinio che ha fondato l'umanità.

Girard: Tutto quello che dice Freud al proposito merita di essere esaminato con la massima attenzione perché è il solo, partendo da osservazioni etnologiche meno antiquate di quanto si afferma, a capire la necessità di un assassinio collettivo reale come modello del sacrificio. Ma la sua risposta non è valida. Partendo dal suo assassinio unico, che avviene una volta per tutte, non si possono capire le ripetizioni rituali.

Egli, peraltro, situa male questo assassinio ponendolo all'inizio della sequenza rituale. I riti che gli danno ragione sono rari e sono riti nei quali l'ordine normale è capovolto. L'ordine normale è quello che stiamo descrivendo. Viene in primo luogo la crisi mimetica e l'assassinio collettivo ne costituisce insieme il parossismo e la conclusione.

L'idea che gli uomini si raccoglierebbero e immolerebbero ogni sorta di vittime per commemorare la «colpevolezza» che ancora provano a proposito di un assassinio preistorico, è perfettamente mitica. Non lo è, invece, l'idea che gli uomini immolano queste vittime perché un primo assassinio spontaneo ha realmente riunito la comunità e posto fine a una crisi mimetica reale. Si capirebbe allora che gli uomini ricorrono ai riti per evitare una minaccia reale di crisi; la crisi sarebbe riprodotta non per se stessa ma per la sua

risoluzione; si tratterebbe di giungere a questa risoluzione percepita come unica risoluzione soddisfacente di ogni crisi passata, presente e futura. Il paradosso segnalato sarebbe risolto. Non vi sarebbe contraddizione di intenti tra i divieti e i rituali; i divieti cercavano di eliminare la crisi proibendo i comportamenti che la suscitano, e se la crisi ricomincia lo stesso, o sembra stia per ricominciare, i riti si sforzano di incanalarla nella buona direzione e di portarla a risoluzione, vale a dire alla riconciliazione della comunità a spese di una vittima che bisogna supporre arbitraria. Nessuna vittima individuale, infatti, può essere responsabile della crisi mimetica.

Solo una vittima arbitraria può risolvere la crisi perché tutti i fenomeni di violenza, essendo mimetici, sono ovunque identici e identicamente ripartiti in seno alla comunità. Nessuno può assegnare alla crisi un'origine, distribuire delle responsabilità. E questa "vittima espiatoria" finirà necessariamente per apparire e riconciliare la comunità, poiché la stessa esasperazione della crisi, legata a un mimetismo sempre accresciuto, deve necessariamente suscitare.

Oughourlian: Tutto questo mi sembra difficile da seguire. Lei afferma che la crisi mimetica, l'anarchia conflittuale in seno alla comunità, non solo può ma deve sfociare in una risoluzione arbitraria di questo genere. Vi sarebbe dunque una sorta di meccanismo naturale di risoluzione. Credo sia un punto molto difficile nella sua teoria, ed è necessario precisarlo.

Girard: Si tratta di seguire fino in fondo la logica del conflitto mimetico e della violenza che ne risulta. Più si esasperano le rivalità, più i rivali tendono a dimenticare gli oggetti che al principio la causano, e più sono affascinati gli uni dagli altri. La rivalità, insomma, si purifica di qualsiasi esteriore posta in gioco, si fa rivalità pura o di prestigio. Ogni rivale diventa per l'altro il modello-ostacolo adorabile e odioso, colui che bisogna insieme abbattere e assorbire.

La mimesi è più forte che mai, ma ora non può più esercitarsi al livello dell'oggetto, perché non c'è più oggetto. Ci sono ormai solo degli antagonisti che designiamo come doppi poiché, dal punto di vista dell'antagonismo, non li separa più nulla.

Se non c'è più oggetto, non c'è più mimesi d'appropriazione nel senso da noi definito. Per la mimesi l'unico campo di possibile applicazione sono gli stessi antagonisti. Si produrranno allora, in seno alla crisi, delle sostituzioni mimetiche di antagonisti.

Se la "mimesi d'appropriazione" divide facendo convergere due o più individui su un solo e identico oggetto di cui tutti vogliono appropriarsi, la "mimesi dell'antagonista", necessariamente, riunisce facendo convergere due o più individui su un identico avversario che vogliono tutti abbattere.

La mimesi d'appropriazione è contagiosa e più sono numerosi gli individui polarizzati su un identico oggetto, più tendono a seguire il loro esempio i membri della comunità non ancora implicati; lo stesso vale, necessariamente, per la mimesi dell'antagonista, trattandosi della stessa forza. Possiamo dunque aspettarci di vedere questa mimesi crescere a dismisura fin da quando comincia a operare, a partire dal momento in cui scompare l'oggetto e la follia mimetica raggiunge un alto grado di intensità. Dato che la potenza d'attrazione mimetica si moltiplica con il numero dei polarizzati, arriverà necessariamente il momento in cui l'intera comunità si ritroverà raccolta contro un individuo unico. La mimesi dell'antagonista suscita dunque un'alleanza di fatto contro un nemico comune e la conclusione della crisi, la riconciliazione della comunità, non consiste in nient'altro.

Non possiamo sapere, almeno in certi casi, quale ragione insignificante farà convergere l'ostilità mimetica su una certa vittima piuttosto che su un'altra; questa vittima passerà comunque per assolutamente singolare, unica, non solo in ragione dell'odio idolatrico che si raccoglie su di lei, della crisi che essa ormai incarna, ma anche, e soprattutto, per l'effetto di riconciliazione che risulta da questa polarizzazione unanime.

La comunità sfoga la sua rabbia contro questa vittima arbitraria, nell'assoluta convinzione di aver trovato l'unica causa del suo male. Si trova poi priva di avversari, purificata da ogni ostilità nei riguardi di coloro contro cui, un istante prima, manifestava una rabbia estrema.

Il ritorno alla calma sembra confermare la responsabilità di questa vittima nei disordini mimetici che hanno turbato la comunità. La comunità si percepisce come del tutto passiva di fronte alla sua vittima, che appare, invece, il solo agente responsabile della vicenda. Basta capire che l'inversione del rapporto reale tra vittima e comunità si perpetua nella risoluzione della crisi per comprendere perché questa vittima passi per sacra. Essa passa per responsabile del ritorno alla calma così come dei disordini che la precedono. Passa anzi per operatrice della sua stessa morte.

Oughourlian: Cerchiamo di riassumere la sua esposizione. Una volta che la mimesi d'appropriazione oggettuale ha compiuto la sua opera di divisione e di conflitto, si trasforma in mimesi dell'antagonista che tende invece a raccogliere e unificare la comunità. La struttura dei riti nel mondo intero suggerisce che si tratta in questo caso non di una evoluzione fortuita, ma di una evoluzione necessaria, legata alla natura stessa della crisi e della mimesi. Ma questa risoluzione si verifica immancabilmente?

Girard: Non lo si può sapere, ma si può supporre di no. Si può pensare che molte comunità umane si disintegrino sotto l'effetto di una violenza che non approda mai al meccanismo che ho appena descritto. Ma l'osservazione dei sistemi religiosi ci obbliga a pensare: 1. che la crisi mimetica si verifica sempre; 2. che la riunificazione di tutti contro un'unica vittima è la risoluzione normale sul piano culturale e la risoluzione propriamente normativa poiché da essa scaturiscono tutte le regole culturali.

Oughourlian: Tutte?

Girard: Per capire le regole primitive, divieti e rituali, e la forza prodigiosa di queste regole, bisogna supporre una crisi mimetica abbastanza lunga e atroce perché la risoluzione improvvisa, contro la vittima unica, faccia l'effetto di una liberazione miracolosa. Questa esperienza di un essere supremamente malefico e poi benefico, la cui apparizione e scomparsa sono scandite dall'assassinio collettivo, non può non essere letteralmente "impressionante". Questa comunità terribilmente provata si trova di colpo svuotata di ogni antagonismo, completamente libera.

Si capisce facilmente come questa comunità sia tutta animata ormai da una volontà di pace, tutta tesa al mantenimento di quella tregua miracolosa che le pare concessa dall'essere temibile e benefico che l'ha in un certo senso visitata. Sotto il segno dunque di tale essere, e come se si trattasse di istruzioni lasciate da lui, essa disporrà tutte le sue azioni future.

Sulla recente esperienza della crisi e della sua risoluzione la comunità, insomma, si orienta, credendosi sempre guidata dalla vittima stessa, per consolidare la fragile tregua di cui gode. Si vede facilmente che devono sorgere due imperativi principali: 1. Non rifare i gesti della crisi, astenersi da ogni mimetismo, da ogni contatto con gli antagonisti di poco prima, da ogni gesto di appropriazione nei riguardi degli oggetti che sono serviti da causa o da pretesto alla rivalità. E' l'imperativo del divieto. 2. Rifare invece l'evento miracoloso che ha posto fine alla crisi, immolare nuove vittime sostituite alla vittima originaria in circostanze il più possibile simili a quelle dell'esperienza originaria. E' l'imperativo del rituale.

Gli uomini non capiscono il meccanismo della loro riconciliazione; il segreto della sua efficacia a essi sfugge; per questo si sforzano di riprodurre tutto con la maggiore esattezza possibile. Vedono bene che il meccanismo salvatore è scattato soltanto nel parossismo della lotta fraticida. La risoluzione unanime e questo parossismo formano un insieme che il pensiero religioso si rifiuta, il più delle volte, di dissociare, comprendendo che è indissociabile. E'

qui che bisogna cercare la ragione di quella follia conflittuale, di quella indifferenziazione culturale che costituisce la fase iniziale di molti riti, la preparazione al sacrificio.

Invece che tendere all'indifferenziato per l'indifferenziato, come si immagina Lévi-Strauss, i riti scorgono nella crisi solo un mezzo per assicurare la differenziazione. Non vi è dunque alcuna ragione di votare i riti all'insensato come fa Lévi-Strauss. E' proprio dal disordine estremo che sorge l'ordine nella cultura umana, perché il disordine estremo è la scomparsa di ogni oggetto nel conflitto ed è allora che la mimesi d'appropriazione, la mimesi conflittuale, si trasforma in mimesi dell'antagonista e della riunificazione su questo antagonista. Mettendo il rito alla porta della classe strutturalista, come egli fa, Lévi-Strauss si inganna. Il cattivo alunno ne sa molto più del professore sull'ordine e il disordine (9).

Nei riti di passaggio, per esempio, l'indifferenziato fa tutt'uno con la perdita di una "identity" preliminare, di una specificità ora dissolta, ed è questa perdita che il rito sottolinea e innanzitutto aggrava; la rende il più possibile completa, non perché abbia la «nostalgia dell'immediato» come direbbe Lévi-Strauss, ma allo scopo di facilitare al postulante l'acquisizione della sua identità nuova, della sua differenziazione definitiva. E' chiaro per esempio che i riti battesimali sono bagni di indifferenziato da cui si risorge meglio differenziati. I più umili fedeli di tutte le religioni del mondo lo hanno sempre saputo; può accadere che il postulante anneghi, ma non per annegarlo lo si sottopone al rito del battesimo.

Oughourlian: Non rischia di ricadere in una definizione mistica del rituale?

Girard: Nient'affatto, perché capisco benissimo che la "prova" iniziatica è solo un aspetto particolare della crisi mimetica per certi fini particolari. Si tratta di far passare il postulante attraverso una crisi la più tremenda possibile "perché scatti a suo vantaggio l'effetto salvatore del sacrificio". Perciò accade, finché i riti iniziatici sono vivi, che si perda talvolta un postulante, e anche quando i riti

hanno perduto la loro forza, si fa finta di credere che i postulanti potrebbero veramente morire.

Lefort: La sua definizione risolve, indubbiamente, il conflitto apparente tra i divieti antimimetici e l'abbandonarsi nei riti alla crisi mimetica. La crisi non ha luogo per se stessa ma per far scattare la risoluzione sacrificale. E se la teoria mimetica è esatta, i riti stabiliscono a ragione che per questo scatto è necessario il parossismo del disordine. I riti e i divieti mirano dunque a un identico fine, l'ordine e la pace che scaturiscono dal meccanismo collettivo; entrambi si sforzano di consolidare questa pace ma lo fanno in due maniere differenti.

Girard: I divieti mirano direttamente allo scopo proibendo tutto ciò che attiene o sembra attenere alla crisi, i riti mirano a questo stesso scopo tramite il meccanismo collettivo che cercano di far scattare di nuovo. Si capisce allora perché gli uomini ricorrono ai riti quando la crisi li minaccia realmente; il paradosso della malattia che serve a guarire la malattia non è più tale. Si tratta di rafforzare le forze del cattivo mimetismo per incanalarle verso la risoluzione sacrificale. Non vi è dunque alcuna differenza tra i riti definiti di passaggio e gli altri. Il modello che serve a perpetuare lo "statu quo" è anche il modello del cambiamento che deve, in ogni caso, riportare l'identico. Bisogna sempre, in fin dei conti, rigiocare la crisi per generare nuovamente la risoluzione pacificatrice e ordinatrice. Il fatto che il pensiero attuale non possa incorporare questi meccanismi non impedisce a essi di esistere da che il mondo è mondo. Per certi versi, del resto, questa incapacità di incorporare i meccanismi suddetti va tutta a onore del pensiero attuale e prepara la rivelazione razionale di ciò che lo strutturalismo è ancora incapace di cogliere. Questa preclusione è preferibile a tutto il sincretismo vagamente mistico che si sottomette fin troppo facilmente ai meccanismi del sacro, in nome di una «natura umana» o di un vago panteismo che sono gli eredi diretti degli dèi della

violenza. Capisco e condivido l'orrore di Lévi-Strauss per questo tipo di atteggiamento.

TEORIA DEL RELIGIOSO.

Oughourlian: Sembra che non si possa risolvere un problema nell'ambito del religioso senza trovarsi subito di fronte al problema opposto. In certi sistemi religiosi il carattere antimimetico dei divieti è del tutto evidente e la crisi mimetica, nei riti, è pure evidente. Dietro tale contraddizione, come lei mostra, vi è comunanza di intenti. Ce ne rendiamo conto adesso, ma non comprendiamo più perché in certi sistemi religiosi questa contraddizione, se è giustificata, possa attenuarsi o addirittura sparire completamente.

Girard: E' l'obiezione già sollevata, e adesso possiamo rispondere. Finché resta vivo il ricordo dell'esperienza originaria, la contraddizione oggettiva tra riproduzione e proibizione della crisi mimetica non costituisce un problema per il pensiero religioso. Forse questa contraddizione non è neppure percepita. Deve divenire problematica, invece, quando la ragione d'essere del rito comincia a offuscarsi.

L'elaborazione religiosa non cessa mai e deve tendere un po' alla volta a minimizzare o possibilmente a sopprimere ciò che avverte ormai, e lo avvertiamo noi pure, come una contraddizione logica, dato che non scorgiamo nei riti la volontà di riprodurre il meccanismo della vittima espiatoria nel contesto suo proprio. Ben prima dell'arrivo degli etnologi, insomma, le condizioni d'ignoranza entro cui si esercita il loro pensiero si trovano realizzate e influenzano l'elaborazione religiosa tardiva in un senso che ci sembra più intelligibile, logico e perfino 'naturale', di quanto precede.

Anche in seno ai sistemi religiosi, si verificheranno delle distorsioni, miranti a razionalizzare la pratica sia ammorbidendo i

divieti, sia rendendo ragionevoli i riti, oppure facendo le due cose insieme. Il sistema tende a unificarsi sotto l'egida di una logica che non corrisponde alla sua origine né alla sua ragione d'essere. E questa evoluzione, avvenendo in un senso apparentemente razionale, contribuirà a ingannare gli etnologi, fornendogli argomenti per negare l'origine che propongo, per considerare i riti più rivelatori come aberrazioni estreme entro quella vasta aberrazione che costituisce il religioso. Con un po' di pazienza e di osservazione, tuttavia, si può sempre ritrovare la strada che riconduce all'origine violenta.

Oughourlian: Prima di continuare, si potrebbero forse rievocare alcune obiezioni fatte a "La Violence et le sacré". Si dice, per esempio, che il meccanismo del «capro espiatorio» sia troppo fugace e insignificante per giustificare effetti così straordinari come le forme religiose (10).

Girard: Questa obiezione non tiene conto di parecchie cose. La prima è la natura mimetica del conflitto, vale a dire il nulla finale del suo oggetto. Non c'è niente di più difficile che ammettere la sostanziale nullità del conflitto umano. Per i conflitti degli altri, passi ancora, ma per i nostri stessi conflitti è quasi impossibile. "Tutte" le ideologie moderne sono immense macchine per giustificare e legittimare anche e soprattutto i conflitti che ai giorni nostri potrebbero porre fine all'esistenza dell'umanità. Tutta la follia dell'uomo è qui. Se non si ammette oggi questa follia del conflitto umano, non la si ammetterà mai. Se il conflitto è mimetico, la risoluzione ugualmente mimetica non lascia alcun residuo; purga completamente la comunità proprio perché "non vi è oggetto". (Questo non ci obbliga a pensare che "tutti" i conflitti umani sono necessariamente senza oggetto reale).

L'effetto riconciliatore della vittima espiatoria può solo essere temporaneo, si dice. E' vero, ma non si tratta certo di attribuire tutto a questo effetto. La cultura non scaturisce direttamente dalla riconciliazione vittimaria, bensì dal doppio imperativo del divieto e

del rituale, vale a dire dall'intera comunità unita allo scopo di non ricadere nella crisi orientandosi sul modello - e sull'antimodello - che per essa costituiscono ormai la crisi e la sua risoluzione. Per capire la cultura umana bisogna ammettere che l'arginamento delle forze mimetiche da parte dei divieti, il loro incanalamento nelle direzioni rituali, può solo estendere e perpetuare l'effetto riconciliatore della vittima espiatoria. Il religioso non è altro che questo immenso sforzo per mantenere la pace. "Il sacro è la violenza", ma se il religioso adora la violenza è sempre in quanto essa passa per apportatrice di pace; il religioso è tutto orientato verso la pace ma i mezzi di questa pace non sono mai privi di violenza sacrificale. Significa misconoscere completamente la mia prospettiva considerarla una specie di «culto della violenza», un'approvazione del sacrificio o, all'estremo opposto, una denuncia senza sfumature delle culture umane.

Il religioso fa sempre scandalo quando si decompone, perché la violenza che entra nella sua composizione appare allora in quanto tale e perde la sua potenza riconciliatrice. Gli uomini sono subito spinti a fare del religioso stesso un nuovo capro espiatorio, per non capire, una volta di più, che questa violenza è la loro, ed essi se ne liberano, anche allora e più che mai, a spese del sacro, sia rigettandolo come fanno oggi, sia adorandolo come facevano prima. Tutti gli atteggiamenti che non rivelano la vittima fondatrice sono solamente degli errori opposti, dei doppi che si rilanciano eternamente la stessa palla senza mai «far centro» e far crollare la struttura del misconoscimento.

Lefort: Il malinteso che lei segnala dipende anche da un altro motivo. Per chiarire il processo della vittima fondatrice, bisogna pure che cerchiamo attorno a noi dei fenomeni simili, che ce ne diano una certa idea...

Girard: Se questi fenomeni fossero identici a quelli che producono il religioso, produrrebbero altro religioso e noi non potremmo oggettivamente identificarli più di quanto non li

identifichino gli uomini che vivono nel religioso primitivo. La società moderna non produce più nulla di religioso nel senso dei sistemi che stiamo studiando. Per una ragione che ancora ignoriamo, ma della quale parleremo presto, il meccanismo fondatore funziona meno bene di prima, pur non avendo completamente smesso di funzionare. Parliamo di «capro espiatorio» non solamente nel significato rituale del "Levitico" (11) e dei riti analoghi, ma anche nel senso di meccanismo psicologico spontaneo. Penso che nessun'altra società sia mai stata capace di una tale percezione. Bisognerebbe riflettere su una così strana capacità. E' questo, a mio parere, il compito essenziale dell'etnologia, un compito che essa ha sempre eluso. Adopero l'espressione "vittima espiatoria" per il solo meccanismo spontaneo.

Oughourlian: Siamo dunque in uno stato di comprensione crescente, ma sempre misera e sempre controversa nei riguardi dei fenomeni che stiamo trattando. La nostra analisi sarebbe impossibile al di fuori di questa situazione specificamente moderna.

Girard: La capacità del meccanismo vittimario di produrre del sacro è interamente fondata, lo si è detto, sul misconoscimento di cui questo meccanismo diviene oggetto. In una società in cui tutti sanno almeno vagamente in cosa consiste il «capro espiatorio» poiché ognuno rimprovera costantemente a qualche avversario nazionale, ideologico o familiare di «cercare un capro espiatorio», il meccanismo in questione è sempre presente, in modo visibile, ma ha perduto troppo del suo vigore per adempiere così bene come nel passato ai compiti che la cultura umana gli assegna o, piuttosto, che questo meccanismo assegna alla cultura umana.

Oughourlian: Intende dire, insomma, che si trovano in mezzo a noi dei fenomeni "abbastanza analoghi" a quelli che bisogna postulare dietro le forme religiose, per chiarirci un po' le idee, ma "non abbastanza" da poter assimilare le due cose. Nella nostra società, i fenomeni sono sempre mescolati a un sapere che

impedisce loro di operare a fondo ricreando dei veri sistemi religiosi. Significa dunque compiere un errore teorico affermare che «i meccanismi del capro espiatorio non sono adatti a fondare la cultura umana». Per i meccanismi del capro espiatorio vale la stessa cosa che per l'iceberg ormai proverbiale di Freud: la parte emersa è insignificante rispetto alla parte sommersa. Ma non è in un inconscio individuale oppure collettivo che bisogna situare questa parte immersa, bensì in una storia letteralmente immemoriale, in una dimensione diacronica inaccessibile ai modi di pensiero attuali.

Girard: Non si può dire meglio. La produzione del sacro è di necessità inversamente proporzionale alla comprensione dei meccanismi che lo producono. E ci si deve rendere ben conto che il granello di sabbia del sapere nell'ingranaggio della vittima espiatoria non significa affatto che ci saranno meno vittime, tutt'altro. Non facciamo del beato ottimismo. Più è radicale la crisi del sistema sacrificale e più gli uomini sono tentati di moltiplicare le vittime così da arrivare, ugualmente, agli stessi effetti.

Ne "La Violence et le sacré" non ho sottolineato abbastanza il pericolo delle analogie generiche. L'interesse della nostra ricerca non consiste nelle applicazioni impressionistiche che si possono fare alla nostra società, per denunciarne il tale o talaltro aspetto che non ci piace, ma nella lettura rigorosa dei riti e dei divieti ormai possibile alla luce del meccanismo di unanimità violenta non ancora guastato, funzionante al suo più alto regime, che fu probabilmente il regime normale dell'umanità durante la maggior parte della sua esistenza. Il paradosso è che questo regime normale non è direttamente osservabile.

E proprio perché questo regime non è direttamente osservabile la presente tesi si deve definire un'ipotesi. Questo termine non significa affatto che «neppure io ci credo», come ha suggerito un gentleman del «Times Literary Supplement» che probabilmente non ha mai sentito parlare di quella che si chiama un'ipotesi in campo scientifico.

Questa ipotesi non è gratuita poiché il funzionamento del meccanismo è perfettamente controllabile dal ragionamento. Si verifica facilmente, allora, come tutte le istituzioni religiose, tutte le nozioni che il religioso apporta, il sacro, la divinità, eccetera, corrispondano a quanto è lecito aspettarsi da un tale meccanismo produttivo di misconoscimento.

Per capire a questo punto la necessità dell'ipotesi e giustificare quest'ultima, bisogna anche riflettere sul silenzio che nella nostra società circonda i fenomeni mimetici acuti. Dove l'integrazione a questa società è solo parziale, o in regressione, accade che la trance o possessione sorga comunemente e quasi di norma all'interno del gruppo umano, appena esso si aspetti di vederla sorgere.

Oughourlian: Senza negare l'esistenza di tali fenomeni, tendiamo a minimizzarli o a ridurli alla nozione moderna di "ipnosi"; li iscriviamo nel quadro ristretto della consultazione medica e della manipolazione terapeutica o del semplice divertimento. Questo quadro è determinato evidentemente da ciò che chiamiamo il nostro individualismo e il nostro razionalismo, vale a dire dal nostro misconoscimento del mimetico. Ne ripareremo più avanti.

Girard: Lo studio comparato delle trances rituali o non rituali e degli altri fenomeni religiosi suggerisce che la reciprocità accelerata delle reazioni mimetiche all'interno del gruppo umano può alterare non solo i rapporti tra i partecipanti, che diventano noi diremo "interdividuali", piuttosto che "interindividuali" - non si sa più letteralmente che cosa ne sia dell'io e dell'altro -, ma anche la percezione nel suo insieme, causando degli effetti di mescolanza e di confusione che determinano la natura composita delle "maschere" rituali come pure la mostruosità delle creature mitologiche. I culti definiti di possessione si sforzano di riprodurre la trance mimetica e la sua conclusione vittimaria vedendo in ciò, a quanto pare con ragione, una esperienza religiosa fondamentale. Le allucinazioni mostruose e la confusione percettiva devono favorire lo slittamento della mimesi conflittuale (appropriazione) nella

mimesi riconciliatrice dell'antagonista unico (capro espiatorio). La vittima polarizza e "fissa" tutti i fenomeni di allucinazione. Perciò la divinità primitiva è nella sua quintessenza "mostruosa".

Lefort: Non c'è mai nessuno che confronti sistematicamente gli indizi tra di loro. Si dirà che dipendono da troppe discipline insieme: etnologia, psicopatologia, psicologia delle masse, eccetera. Non esiste una particolare disciplina per occuparsi di tutti questi fenomeni contemporaneamente. E' come dire che non vogliamo o non possiamo dirigere veramente su di essi la nostra attenzione.

Girard: In molti di noi, indubbiamente, provocano un fastidio indefinibile. Costituiscono tutti quella «indifferenziazione» che fa inorridire lo studioso strutturalista in tutti i sensi del termine, benché non possa mai fare a meno di essa, e la utilizzi sempre come fondale d'obbligo del suo sciorinamento differenziatore.

Tuttavia non credo a qualche vasto complotto ideologico per «reprimere» tutto questo, o a qualche vigilanza oscura e senza difetto del famoso «inconscio». Bisogna rinunciare a tutti gli spauracchi marxisti e freudiani, passabilmente logori anch'essi, come la stessa mitologia, proprio perché non costituiscono altro che un ricorso modernizzato alla mostruosità rituale piuttosto che una sua lettura razionale. Penso che il nostro universo sia caratterizzato, per ragioni non ancora evidenziate ma che continueranno a occuparci, da un regresso storicamente unico dell'influenza mimetica sugli individui e anche sulle collettività. Dico proprio regresso e non cancellazione.

Questo regresso, di un'importanza capitale, rimane per forza ambiguo sotto ogni aspetto, a cominciare da quello del "sapere" che può acquisire di se stesso. Malgrado la sua ampiezza senza precedenti, soprattutto nel corso dei tre ultimi secoli, esso mantiene un carattere quasi inafferrabile. Da una parte ci offre infatti un'accresciuta capacità di osservare lucidamente i fenomeni mimetici senza farcene «contaminare», e dunque di studiarli scientificamente, dall'altra però li fa subito sparire, o li trasforma,

sottraendo così per definizione l'essenziale all'osservazione di cui ci rende capaci.

A questo regresso attribuiremo l'attuale predominio di quelli che sono definiti «disturbi psicopatologici» laddove una volta regnava la trance rituale. (Il che non significa che tutti i disturbi fossero assenti). Si deve probabilmente a un primo regresso dello stesso tipo il passaggio tra i Greci dalla trance sacrificale e dionisiaca all'universo della teatralità. Ai nostri giorni, a quanto constato, si tende a interpretare la possessione rituale come un fenomeno teatrale. E' la tendenza di Michel Leiris nel suo studio sugli Etiopi. Infinitamente più rara e radicale è l'intuizione in senso contrario, quella di Shakespeare, per esempio, che immerge ogni effetto teatrale e ogni «crisi di identità» nella mischia mimetica e violenta propria a ogni mitologia e a ogni assassinio collettivo, anche il più storico, come quello, segnatamente, di Giulio Cesare, fondatore dell'impero romano.

Sui fenomeni di mimetismo violento e collettivo, non c'è forse opera tanto decisiva quanto il "Sogno di una notte di mezza estate", ma nessuno è stato ancora veramente capace di utilizzare lo straordinario insegnamento che racchiude questo testo.

Bisogna guardarsi, lo ripeto, dal concepire i meccanismi fondatori del religioso partendo da quanto conosciamo o crediamo di conoscere sui fenomeni di «capro espiatorio». Bisogna adottare il procedimento inverso. Bisogna riconoscere in quei fenomeni di violenza e di suggestione collettiva, troppo deboli per approdare al vero sacro, altrettante sopravvivenze, tanto più temibili, in effetti, sul piano della violenza in quanto più affievolite.

Ciò che caratterizza essenzialmente i fenomeni religiosi è il doppio transfert, il transfert di aggressività dapprima e il transfert di riconciliazione poi. E' il transfert di riconciliazione che sacralizza la vittima ed è il primo a scomparire, perché avviene evidentemente solo se il meccanismo opera «a fondo». Rimaniamo capaci, insomma, di odiare le nostre vittime; non siamo più capaci di adorarle.

Tutto questo entrerà tra poco in una luce propriamente scientifica. Insisto sul termine. E anche se intorno a noi non abbiamo più delle vere sacralizzazioni, ne scorgiamo sopravvivenze o accenni, molto scoloriti, certamente, ma sufficienti a confermare la verità strutturale del processo.

Nei riguardi delle figure che attraggono l'attenzione della comunità, uomini di Stato, vedettes, grandi criminali, constatiamo facilmente quelli che la psicoanalisi definisce elementi di ambivalenza.

La famosa ambivalenza consiste innanzitutto nell'addossare alle figure più alla ribalta una responsabilità eccessiva per correnti d'opinione e moti che dipendono dall'intera comunità e di cui, di conseguenza, nessun individuo potrebbe essere responsabile. Le reazioni collettive possono anzi palesarsi a se stesse e cristallizzarsi solo in funzione di queste individualità simboliche e a costo di una certa inversione dei ruoli nel rapporto tra il collettivo e l'individuale, l'elemento attivo e il soggetto passivo.

Dal momento che l'immaginazione popolare tende a polarizzare sull'individuo distinto da essa le sue gioie e le sue speranze come pure i suoi terrori e le sue angosce, la potenza dell'individuo in questione sembra moltiplicata all'infinito, nel bene e nel male. Questo individuo rappresenta la collettività a essa stessa non in modo astratto ma nello stato di furore, di ansia o di beatitudine che si trova ad avere nel momento di questa rappresentazione.

Risulta chiaro, tuttavia, che i transfert benefici, ai giorni nostri, sono sempre più deboli, sporadici e fugaci; sono peraltro ridicolizzati dagli intellettuali, mentre i transfert malefici sono di una straordinaria potenza e denunciati soltanto selettivamente. C'è sempre un buon transfert malefico e non c'è motivo di criticarlo, sarebbe anzi immorale criticarlo: è l'avversario ideologico, il nemico di classe, la generazione decrepita, sono i mascalzoni che ci governano, le minoranze etniche, i malpensanti, eccetera.

Ai giorni nostri, le differenze fra i transfert malefici stanno svanendo. Il fatto che le opposizioni ai doppi riappaiano in seno alle ideologie fino a ieri più monolitiche, tra i Russi e i Cinesi per

esempio, priva letteralmente immense folle delle certezze che a loro recavano la rassicurante fissità dell'avversario, la differenza abominevole che garantiva in compenso l'integrità e la specificità della buona differenza, sempre più tributaria del malefico e seconda rispetto a esso.

Oughourlian: Nel vero sacro, invece, l'elemento benefico e riconciliatore svolge un ruolo più importante. Il transfert di aggressività è quasi interamente ricoperto dal transfert di riconciliazione ma non al punto, tuttavia, da sparire completamente. Perciò non capiamo in cosa consistano realmente i rituali. E secondo lei, penso, lo stesso vale per i miti.

Girard: E' esattamente lo stesso. Nei miti, al di sotto della sacralizzazione, si scopre facilmente l'accusa di cui è oggetto la vittima. Tale accusa rende la vittima responsabile dei disordini e delle catastrofi che affliggono la comunità, ossia della crisi. Tutto ciò va raffrontato con i maltrattamenti di cui, in molti riti, la vittima può essere oggetto prima di essere immolata. Questi maltrattamenti mostrano chiaramente che l'immolazione non è mai, nella sua estrema essenza, un gesto puramente simbolico. E' una reazione aggressiva contro una vittima che non sarebbe uccisa se non passasse per responsabile della crisi mimetica.

Nei miti come nei rituali, insomma, la vittima - l'eroe - si fa uccidere in quanto responsabile di crimini che fanno tutt'uno con la disintegrazione della comunità. Come l'azione centrale dei rituali è l'assassinio, spesso collettivo, della vittima, così la scena centrale dei miti è l'assassinio, spesso collettivo, dell'eroe divinizzato. Ci si chiede come facciano i mitologi a sbarazzarsi di indizi talmente decisivi e ad affermare, oggi, in contrasto con tutta la tradizione etnologica, e ancor prima con tutta la tradizione religiosa, che i miti e i rituali non hanno nulla a che vedere gli uni con gli altri (12).

Lefort: Ma vi sono miti che mettono in scena un assassinio individuale.

Girard: Senza dubbio, ma in tal caso si tratta quasi sempre di due fratelli o gemelli nemici, come Caino e Abele, o Romolo e Remo, che mascherano e al tempo stesso svelano il rapporto universale dei doppi nel parossismo della crisi. Uno dei due fratelli deve morire perché i doppi scompaiano, vale a dire affinché ricompaia la differenza e sia fondata la città. L'assassino è unico ma egli rappresenta l'intera comunità in quanto si sottrae al rapporto di "doppio".

Lefort: E vi sono miti dove non c'è affatto assassinio, come quello di Noè, per esempio.

Girard: E' vero, ma in questo mito c'è un unico superstite in una collettività interamente votata alla morte. E' come dire che si ritrova la struttura del tutti contro uno e si può mostrare facilmente che si tratta in tal caso di una inversione della forma più corrente, inversione sempre possibile perché la vittima incarna sempre anche il ritorno alla vita, la fondazione di una nuova comunità, e proprio in questo consiste il mito del Diluvio. Ma ora mettiamo da parte i miti; ci ritorneremo sopra in maniera più completa (13).

Lefort: A partire dalla violenza fondatrice si elabora dunque una genesi dei divieti, dei rituali, dei miti e della potenza sacra. Questa riduzione di tutto il religioso a un meccanismo unico è ritenuta attualmente impossibile.

Girard: Gli etnologi si sono a lungo esercitati intorno al sacro senza mai ottenere dei risultati decisivi. Concludere in modo perentorio che il religioso non costituisce un enigma unico, significa affermare semplicemente che nessuno deve ormai riuscire dove tutta l'etnologia, finora, ha fallito. In realtà si trova nel religioso una mescolanza di tratti ricorrenti e di tratti non ricorrenti, ma sempre apparentati gli uni agli altri, che suggerisce allo spirito scientifico delle possibilità di riduzione.

Lefort: Alcuni deplorano proprio questo carattere riduttivo della sua tesi.

Girard: A costoro non ho nulla da rispondere. Su questo punto condivido interamente l'opinione di Lévi-Strauss. La ricerca scientifica è riduttrice oppure non è niente.

Quella gente, a quanto pare, considera la diversità delle forme sacrificali preziosa quanto le trecento varietà di formaggi francesi. Sono affari loro. Non partecipiamo alla stessa impresa intellettuale. Penso sia un segno di decadenza per le scienze dell'uomo lasciarsi prendere dalla mentalità di una certa critica letteraria. Anche nella critica letteraria, peraltro, nulla mi sembra più insulso e, in ultima analisi, più mistificatore dell'insistenza ossessiva sulla diversità infinita delle opere, sul loro carattere ineffabile e inesauribile, sull'impossibilità di ripetere due volte la stessa interpretazione, sulla negazione di ogni parola decisiva, insomma. Vedo in ciò un vasto sindacalismo della sconfitta. Bisogna a ogni costo perpetuare il discorso interminabile che ci fa vivere.

Lefort: Lei è duro.

Girard: Sono certamente troppo duro, ma viviamo in un universo intellettuale tanto più conformista in quanto crede di detenere una specie di monopolio dell'anticonformismo. Questo lo dispensa da ogni reale autocritica. Sono secoli che si passa il tempo a sfondare letteralmente delle porte aperte. E' la guerra moderna contro i divieti, già ridicola all'epoca dei surrealisti, che continua a imperversare su tutti i fronti. Come nei "Bouphonia" greci, si imbottiscono di paglia delle vecchie pelli sacrificali tutte incartapecorite in modo da abbatterle per la millesima volta.

Oughourlian: Si tratta sempre della degenerazione dell'antico sacro. Per dargli il colpo di grazia, bisogna riconoscere in esso il capro espiatorio "nascosto".

Girard: Nel linciaggio fondatore, come abbiamo visto, la vittima passa per responsabile della crisi; essa polarizza i mimetismi incrociati che dilanano la comunità; spezza il circolo vizioso della violenza; diventa il polo unico ormai di un mimetismo rituale e unificatore.

Su questa vittima la comunità si libera di una esperienza troppo intollerabile nel disordine e troppo incomprensibile nel ritorno all'ordine per divenire oggetto di un timore razionale. Tutte le lezioni che la comunità trae da questa esperienza passeranno necessariamente per insegnamenti della vittima stessa. Poiché questa vittima pare dapprima capace di causare i peggiori disordini e poi di ristabilire l'ordine o di instaurare un ordine nuovo, si crede di doversi ormai affidare a tale vittima per decidere quello che bisogna fare e non fare, il rito e il divieto, la risoluzione e la crisi.

E' questo "sapere" che si trova ormai in primo piano; è logico pensare che la vittima si sia manifestata proprio per dispensarlo alla comunità; è logico pensare che l'aspetto terrificante dell'epifania è destinato a imprimere nei cuori e nelle menti le regole che la divinità desidera promulgare. Questa divinità appare come fondatrice sia di un culto particolare, che le è consacrato, sia della società stessa. Comprendiamo meglio ormai perché, in tanti miti, tutte le regole culturali scaturiscano dal cadavere stesso della vittima.

Se questa vittima, presente e viva nella comunità, vi arreca la morte e se, da morta, arreca la vita, si sarà inevitabilmente portati a concludere che la sua capacità di trascendere i limiti della comune umanità nel male come nel bene si estende alla vita e alla morte. Se c'è per essa una vita che è morte e una morte che è vita, ciò avviene perché le fatalità della condizione umana non hanno più presa sul sacro. Vediamo delinearsi sotto i nostri occhi tutti i tratti della trascendenza religiosa.

La nostra ipotesi spiega non solo perché vi siano ovunque dei riti e dei divieti ma perché tutte le culture facciano risalire la loro fondazione a potenze soprannaturali che si ritiene garantiscano il

rispetto "delle regole che esse infrangono" e puniscano la loro trasgressione con i più tremendi castighi.

Questi castighi sono perfettamente reali. Se gli uomini infrangono le regole religiose, infatti, corrono veramente il rischio di ricadere nel circolo vizioso delle rivalità mimetiche e delle vendette a catena. I sistemi religiosi formano un tutto e l'infrangimento stesso delle regole obiettivamente assurde costituisce una sfida all'intera comunità, un gesto di "hybris" che può bastare a provocare la violenza perché gli altri uomini sono spinti o a raccogliarlo, o a conformarsi al temerario che viola le regole impunemente. In un caso come nell'altro, la rivalità mimetica fa la sua ricomparsa entro la comunità. Nelle società che non hanno un sistema penale per soffocare sul nascere il circolo vizioso della violenza mimetica, il sistema religioso è realmente funzionale.

Oughourlian: Il ritorno della vendetta costituisce, insomma, il castigo divino. La degradazione dei rapporti umani, quando il religioso non viene più rispettato, ha il suo posto nelle rappresentazioni religiose: dire che la divinità è "vendicatrice" non significa altro.

Girard: Se la crisi mimetica e il linciaggio fondatore avvengono realmente, se è vero che le comunità umane possono dissolversi e si dissolvono periodicamente nella violenza mimetica per poi trarsi d'impiccio, in extremis, grazie alla vittima espiatoria, i sistemi religiosi, malgrado le trasfigurazioni derivanti dall'interpretazione sacra, poggiano realmente su una osservazione acuta dei comportamenti che trascinano gli uomini alla violenza come pure del processo strano che può porvi fine. Sono questi comportamenti, grosso modo, che proibiscono, ed è questo processo che riproducono, grosso modo, nei loro riti.

Dietro i travestimenti soprannaturali, si potrebbe facilmente scoprire la saggezza empirica dei divieti se la sciocca demagogia moderna della trasgressione non obbligasse, anche le menti migliori, a isolare dal loro contesto gli aspetti più assurdi dei divieti

per porre su di essi l'accento. Gli stessi travestimenti soprannaturali contribuiscono a proteggere gli uomini dalla loro violenza. Affermando che l'infrazione sfocia nella vendetta di una divinità piuttosto che nelle rivalità intestine, il religioso si adopera doppiamente a scoraggiarle, sia avvolgendole di un mistero che gela gli uomini sia liberando la comunità della diffidenza e dei sospetti che alimenterebbe inevitabilmente una visione meno mitica della minaccia.

Oughourlian: La superiorità della sua lettura è di riuscire a seguire il religioso nei suoi effetti e nelle sue predizioni, mostrando l'efficacia delle regole che instaura senza alcuna traccia di compromesso con la metafisica del sacro. Tutto al contrario; qui per la prima volta questa metafisica è completamente "ridotta" a rapporti puramente umani.

Girard: Il religioso violento non avrebbe conservato fino a questi ultimi anni l'influenza prodigiosa esercitata sull'umanità durante la quasi totalità della sua storia, se in esso non vi fosse altro che le sciocchezze alle quali, dai filosofi razionalisti alla psicoanalisi, lo si è ridotto. La sua potenza proviene da quanto dice realmente agli uomini su quello che bisogna fare e non fare affinché restino tollerabili i rapporti in seno alle comunità umane, in un certo contesto culturale.

Il sacro è l'insieme dei postulati cui è portata la mente umana dai transfert collettivi sulle vittime riconciliatrici, al termine delle crisi mimetiche. Lungi dal costituire un abbandono all'irrazionale, il sacro costituisce la sola ipotesi possibile, per gli uomini, finché questi transfert sussistono nella loro integrità.

L'ipotesi del sacro nasce dalla mente dell'uomo che si riconosce superato e trasceso da una forza che gli pare esterna a lui stesso, poiché sembra fare, a ogni istante, dell'intera comunità quello che vuole, per ragioni in fin dei conti insondabili ma che paiono in ultima analisi più benevole che malevole.

Non si deve dunque cercare di configurare il sacro come se fosse un concetto dai limiti netti, controllabili dal linguaggio. Durkheim, per esempio, ha assolutizzato troppo l'opposizione tra il profano e il sacro (14). Non bisogna nemmeno, come risorsa ultima, vietare agli etnologi di parlare del sacro, come certuni vorrebbero fare oggi; significa vietarsi lo studio del religioso.

Lefort: Vorrei ritornare a quella obiezione che le viene posta di ricondurre tutto all'unità. O qui si tratta di uno sforzo illusorio, oppure lei fa entrare le scienze dell'uomo in una nuova era, facendo a esse superare una tappa decisiva. A meno di avere completamente perduto il senso dell'iniziativa scientifica, gli studiosi dovrebbero sentirsi in obbligo o di confutarla immediatamente, o di adottare la sua tesi.

Girard: E' preoccupante vedere della gente scrivere «funziona troppo bene per essere vero» e pensare che basta questo aforisma per mettere a posto la questione. Se ne deve concludere che i pensieri dominanti intorno a noi funzionano troppo male per essere del tutto falsi? Non si parla altro che di rotture, di incoerenza e di disordine. Come si sceglierà tra teorie rivali? Si dovrà davvero adottare la meno efficace, la più frammentaria, la più incapace di integrare i dati? A partire da quale grado di incoerenza una tesi ha la probabilità di raccogliere i consensi degli esperti?

Sto scherzando. E' meglio pensare, per il momento, che noi tutti rimaniamo fedeli ai principi che da alcuni secoli hanno assicurato i successi della scienza occidentale e mostrare che, nel contesto di questi principi, le obiezioni che mi vengono poste non sono reali.

C'è della gente, per esempio, che non si sofferma veramente sulle analisi concrete perché ha deciso in anticipo che è impossibile ridurre tutti i sistemi religiosi a «un solo concetto», o farli rientrare «di forza» in «uno stampo unico». Una decisione "a priori" fa pensare che la diversità dei fenomeni religiosi è troppo grande, le contraddizioni tra loro troppo lampanti perché sia possibile uno schema unitario.

E' ben vero che io parlo di un evento sempre pressoché identico, ma esso non ha nulla a che vedere con un concetto né con uno stampo o un qualche recipiente. Si tratta in realtà, per tutti i fenomeni religiosi, di un "modello" che esercita, sicuramente, certi vincoli, corrispondenti alle costanti osservabili dei fenomeni reali, ma che dà anche l'avvio a variazioni infinite per il fatto stesso di non essere mai osservato correttamente, di essere oggetto di un misconoscimento propriamente fondatore. Questo misconoscimento dà avvio non solo alla Differenza in quanto tale, alla differenziazione religiosa e culturale, ma anche alla diversità infinita tra le forme religiose concrete. Tutta la teoria poggia sul carattere già "interpretativo" dei fenomeni religiosi rispetto all'evento fondatore. E questo elemento di interpretazione e di interpretazione necessariamente falsa, ma di una falsità ormai individuale, che i critici trascurano quando mi accusano di rinchiudere in una camicia di forza l'enorme diversità dei fenomeni religiosi.

Oughourlian: Credo che i lettori de "La Violence et le sacré" non abbiano, in fondo, capito in cosa consiste la sua teoria. Anche se non ha torto a rivendicare l'etichetta 'riduttrice' contro l'eclettismo amorfo nel quale sprofondiamo, lei rischia di aggravare il malinteso. La tesi della vittima espiatoria si presenta come la sola lettura vera di un evento sempre interpretato da tutti i testi culturali, anche da quelli che ne negano l'esistenza, poiché tale negazione non è che una forma particolarmente mistificata d'interpretazione. E' come dire che la sua tesi costituisce in primo luogo una teoria non del religioso ma dei rapporti umani e del ruolo svolto in questi rapporti dal meccanismo vittimario. La teoria del religioso è solo un aspetto particolarmente individuabile di questa teoria fondamentale dei rapporti mimetici. Il religioso è un modo di misconoscere i rapporti mimetici, ma un altro modo è la psicologia moderna, e anche l'etnologia, e la filosofia, eccetera. Leggendo i rapporti umani come fa lei, tutti i testi culturali e tutte le interpretazioni della cultura si trovano automaticamente interpretati e ricondotti a forme di

mimesi che essi misconoscono perché ne restano prigionieri. Il suo rapporto con le forme religiose non è essenzialmente diverso dal suo rapporto con l'opera di Freud. Tutto è mito fuorché la lettura radicale della mimesi e delle conseguenze che essa comporta.

Girard: E' pressappoco così. La situazione dell'interprete che dispone della lettura mimetica dei rapporti umani è quella di uno storico delle scienze che avesse la risposta scientifica a un certo problema e guardasse indietro ai tentativi degli studiosi, nel corso della storia, per risolvere quel problema. Egli è in grado di dire esattamente fino a che punto e per quali ragioni i precorritori della soluzione vera si sono fuorviati nelle loro ricerche.

C'è tuttavia una differenza e l'abbiamo già segnalata. Nel caso nostro, qualsiasi avanzamento verso la soluzione vera modifica i dati del problema. La cosa è particolarmente seria nel caso del meccanismo sacralizzante che funziona sempre peggio via via che si riesce a scoprire nel fenomeno del capro espiatorio non un rito privo di senso ma una fondamentale propensione negli uomini a liberarsi della loro violenza a spese di qualche vittima.

La situazione dello studioso è dunque paragonabile, per certi aspetti, a quella di uno storico delle scienze che studiasse le teorie antiche della combustione in un mondo in cui, per una ragione qualsiasi, non si verificassero più fenomeni di combustione. Questo complicherebbe singolarmente il suo compito.

Prima di Priestley e di Lavoisier c'è la famosa teoria del "flogisto". Secondo questa teoria, il flogisto è l'elemento combustibile nella combustione, e i corpi in grado di bruciare sono intesi come una mescolanza di flogisto infiammabile e di cenere ininfiammabile.

Se attorno a noi non ci fossero più fenomeni di combustione, sarebbe grande la tentazione negli storici delle scienze di pensare non che il flogisto è una interpretazione sbagliata di fenomeni reali, ma che esso non ha rapporto con la benché minima realtà, che è stato concepito dall'immaginazione febbrile di menti un po' in disordine, come quelle degli alchimisti.

Eppure, la gente che pensasse così si ingannerebbe. Come anche il sacro, il flogisto non esiste, e tuttavia la teoria del flogisto permette una descrizione per certi aspetti abbastanza esatta di quel fenomeno reale che è la combustione. Per riuscire a capire che lo stesso vale nel caso del sacro, bisogna cominciare col ritrovare il fenomeno reale che il sacro trasfigura, dimostrare che esiste realmente e farne una teoria più esatta di quella del sacro, una teoria che deve essere per lo stesso religioso quello che per il flogisto è la teoria della combustione fondata sulla scoperta dell'ossigeno. L'ossigeno nostro è la mimesi e tutto ciò che l'accompagna.

Lefort: A prima vista, sembrerebbe un compito impossibile; se non esistono più i fenomeni che il religioso non riesce a interpretare, come provare scientificamente che esistevano in precedenza? Per mostrare che non è impossibile, bisogna perfezionare ancora la nostra metafora. Bisogna dire che la combustione, nel nostro universo, non è del tutto scomparsa: continua a esistere in una forma minima ma ancora riconoscibile come combustione.

Oughourlian: In questo caso, perché la teoria sia convincente bisogna inoltre dimostrare perché le forme più spettacolari di combustione non si verificano più. E ritengo sia il ruolo riservato, nella sua teoria, al "sapere" biblico del meccanismo vittimario.

Girard: Infatti. Per rispondere a tutte le obiezioni via via che si presentano, come è già stato detto, bisognerebbe trattare tutti gli argomenti contemporaneamente, ossia mescolare tutto. Perderemmo il filo delle idee e non potremmo più né capirci né essere capiti. Per questo abbiamo deciso di riservare il biblico per un altro momento. Bisogna chiedere ai lettori di avere pazienza e di riservare il loro giudizio fino alla fine dell'opera. Non potranno giudicare l'ipotesi finché non avranno letto il libro da cima a fondo.

E' forse chiedere troppo in un'epoca così frettolosa come la nostra, ma non possiamo farci niente. I problemi sono davvero troppo complessi. Vedremo, per esempio, che senza costringerci a modificare in nulla le analisi che in questo momento stiamo facendo, la luce apportata dal giudeo-cristiano conferirà a esse una dimensione nuova e del tutto inattesa. Per il momento questa dimensione rimane completamente nascosta. Non siamo neppure in grado di farvi la minima allusione.

Lefort: Rimandiamo dunque l'argomento e ritorniamo a quello "straordinario flogisto che è il sacro". Se ho ben capito, lei afferma che il doppio transfert sulla vittima, prima della crisi mimetica e poi della riconciliazione, suscita non solo i divieti e i rituali ma anche i miti, e i miti sono la stessa cosa che la genesi degli avi fondatori e delle divinità tutelari che scaturiscono tutti, ugualmente, da questo transfert. Strumento fortuito di una repentina riconciliazione al termine della crisi, la vittima, grazie alla suggestione collettiva che alternativamente, e poi simultaneamente, l'abbatte e la esalta, appare come il solo principio attivo di tutto il processo di crisi e di risoluzione; per questo motivo le è attribuita l'instaurazione o la restaurazione di un ordine religioso.

Girard: E' esattamente così. I veri «capri espiatori» sono quelli che gli uomini sono incapaci di scoprire in quanto tali, coloro alla cui colpevolezza credono ferreamente.

Abbiamo finora presentato, per necessità e di proposito, la nostra ipotesi fondamentale in modo molto schematico. Ora le cose, a poco a poco, si andranno specificando e concretizzando.

2.

GENESI DELLA CULTURA E DELLE ISTITUZIONI

VARIANTI RITUALI

Oughourlian: Lei ritiene possibile ricondurre al meccanismo della vittima espiatoria anche quelle pratiche rituali che, a prima vista, sembrano tra loro diametralmente opposte. Può dare degli esempi?

Girard: Accanto ai riti che esigono la partecipazione unanime di quanti assistono all'immolazione, ve ne sono altri che proibiscono questa partecipazione e perfino ogni contatto con la vittima. L'immolazione è allora riservata a specialisti in materia, sacrificatori e preti, radicalmente distinti sul piano religioso dal resto della comunità.

Come potrebbero due modi così opposti di trattare il sacrificio risalire a un solo e identico meccanismo, ci si chiede; e soprattutto come potrebbero entrambi, malgrado la loro contraddizione, rivelare qualcosa di vero a proposito di tale meccanismo?

La morte della vittima trasforma i rapporti in seno alla comunità. Il passaggio dalla discordia alla concordia non è attribuito alla sua causa vera, il mimetismo unificatore della violenza collettiva, ma alla vittima stessa. Non essendo mai percepito il vero principio del rivolgimento pacifico, il pensiero religioso è indotto a pensare tutto in funzione di questa vittima che diviene la fonte di tutte le significazioni. Si immagina, questo pensiero, una quasi-sostanza malefica, il sacro, che si polarizzerebbe sulla vittima e diventerebbe

benefica tramite l'operazione sacrificale, e la sua espulsione fuori della comunità.

Il pensiero religioso è dunque indotto a fare della vittima il veicolo e il trasformatore di un sacro - la mimesi - che è conflittuale e indifferenziato solo nella misura in cui è diffuso nella comunità; la sua magnetizzazione sulla vittima ne fa una forza pacificatrice e regolatrice, la buona mimesi rituale.

Il pensiero religioso può porre l'accento ora sull'aspetto malefico dell'operazione sacrificale, la magnetizzazione del cattivo sacro sulla vittima, ora sull'aspetto benefico, la riconciliazione della comunità. Nel primo caso, ci sono delle probabilità che questo sistema scorga nel contatto con la vittima qualcosa di molto pericoloso e lo proibisca assolutamente. L'immolazione sacrificale sarà allora riservata ai sacerdoti forniti di particolari strumenti capaci di resistere al pericolo di contaminazione. E questi stessi sacerdoti, adempiuta la loro funzione, saranno probabilmente sottoposti a dei riti di «decontaminazione» molto meticolosi.

Nel caso, invece, in cui si ponga l'accento sulla metamorfosi benefica, la partecipazione unanime è nella logica dell'interpretazione.

Entrambe le pratiche rivelano qualcosa del meccanismo fondatore, ma gli etnologi non se ne rendono conto poiché non scorgono né l'efficacia della vittima espiatoria né l'interpretazione "doppiamente" di transfert che ne dà il religioso.

Lefort: Può fornire altri esempi?

Girard: Eccone un altro. Alcuni riti elaborano dei procedimenti aleatori spesso molto ingegnosi per non lasciare agli uomini la responsabilità di scegliere la vittima, ossia per non dare a loro l'occasione di una disputa.

Ma ci sono altri riti che, invece di far intervenire il caso nella scelta della vittima, fanno tutto il possibile per convincersi dell'estrema specificità di questa vittima. Anche qui di conseguenza, si ha una opposizione che sembra escludere una origine comune.

Per credere a una origine comune, si afferma, bisogna che Girard non veda le differenze o le eluda.

Una volta che si sia capito in cosa consistono il meccanismo fondatore e l'interpretazione a opera del sacro che ne danno necessariamente i suoi beneficiari, si vede che le due interpretazioni sono entrambe possibili. In seno alla crisi mimetica, la vittima è solo un antagonista in mezzo agli altri, è il doppio di tutti gli altri, il gemello nemico, ma la polarizzazione mimetica fa convergere su di essa tutte le significazioni di crisi e di riconciliazione. Diviene dunque prodigiosamente significante e specifica. In essa, dunque, si effettua il passaggio dall'aleatorio allo specifico, la fine dei doppi e il ritorno al differenziato.

Quasi mai il pensiero religioso prenderà simultaneamente in considerazione i due momenti e a essi darà un peso uguale. Porrà l'accento ora sull'uno ora sull'altro; in un caso, dunque, si sfocerà nei procedimenti aleatori, nell'altro, invece, dominerà la preoccupazione della specificità. Qui ancora, le due pratiche contrarie, invece di contraddire l'origine violenta, la confermano perché entrambe evidenziano un aspetto essenziale dell'operazione fondatrice, quale essa deve apparire nella prospettiva suscitata dai transfert.

Ma qui ci imbattiamo in qualcosa di nuovo e di molto importante: la tendenza del pensiero religioso a lasciar cadere parti intere della materia significante che gli si offre, a trattenere solo uno degli aspetti contrari dell'insieme costituito dai transfert, non vedendo ormai che un'unica sfaccettatura dell'oggetto dagli infiniti riflessi che si trova inizialmente davanti.

A causa dei due transfert, la vittima costituisce una fonte di significazioni praticamente infinita. La riflessione non riesce ad abbracciare questa polisemia rigogliosa; né il religioso può conservarla interamente sotto il suo sguardo; si effettueranno dunque entro questo insieme delle scelte che proiettano i sistemi religiosi in direzioni differenti. Scorgo in ciò la fonte principale delle variazioni istituzionali.

Il pensiero religioso cerca la stabilità differenziale; insisterà dunque su un momento sincronico dell'intera operazione e porrà su di esso l'accento a scapito degli altri. Per quanto 'sintetico' ci paia in confronto con il nostro, lo spirito religioso non è per questo, fin dall'origine, meno analitico rispetto al mistero che si sforza di riprodurre e di rammemorare; esso opererà, come vedremo, mediante una serie di tagli e di smembramenti successivi che assomigliano stranamente alla stessa azione sacrificale, lo smembramento della vittima a opera dei partecipanti, e che ne sono l'equivalente intellettuale, trattandosi sempre di "esclusioni". Il religioso, insomma, è da sempre differenziatore e «strutturalista». Non comprende da dove viene e si allontana sempre più dalla sua origine.

Seguendo tutte le biforcazioni successive, credo si debba arrivare a fare la genesi di tutte le istituzioni religiose e anche non religiose. Si può mostrare, io penso, che non c'è nulla nella cultura umana che non possa essere ricondotto al meccanismo della vittima espiatoria.

Penso che tutto questo processo debba essere posto sotto il segno del divieto. Lo spirito del divieto fa tutt'uno con lo spirito di differenziazione che domina tutto il pensiero etnologico e più che mai, ai nostri giorni, lo strutturalismo. E' questo spirito che fa apparire delle contraddizioni tra la pratica rituale e le esigenze dei divieti.

Ogni presa di coscienza del religioso come «contraddizione insolubile» è legata necessariamente a una perdita dell'origine, e viceversa. Proprio per questo la razionalizzazione e la differenziazione della cultura umana, sempre maggiori, sono anche una mistificazione rafforzata, una cancellazione delle tracce insanguinate, una espulsione dell'espulsione stessa.

LA REGALITA' SACRA E IL POTERE CENTRALE.

Lefort: Questa sua interpretazione deve applicarsi anche a quei monarchi sacri, incestuosi e sacrificati che analizza ne "La Violence

et le sacré" (15). Per pensare il monarchico fino in fondo, bisogna pensarlo a partire dal sacrificio e unicamente da esso, se la seguo bene.

Girard: Inizialmente non c'è regalità né istituzione alcuna. C'è solo quella riconciliazione spontanea contro una vittima che costituisce un «vero capro espiatorio», precisamente perché nessuno può dire che essa è questo e nient'altro. Come ogni istituzione umana la regalità è innanzitutto la volontà di riprodurre il meccanismo riconciliatore. Si cerca di procurarsi una nuova vittima il più possibile simile non a quello che era realmente la vittima originaria, ma all'idea che ci si è fatta, e tale idea è determinata dall'"efficacia" del meccanismo vittimario. Come si potrebbe non credere che questa vittima abbia realmente commesso i crimini di cui la si accusa se è bastato ucciderla per riportare l'ordine e la pace? Questo gioco di una vittima davvero criminale, davvero capace di disorganizzare tutto dapprima per poi riorganizzare tutto mediante la sua morte, la comunità tenta di ripeterlo; e che cosa c'è di più semplice, per rispettare di sicuro le regole del gioco, che cosa di più efficace se non esigere dal sostituto, prima della sua ascesa al ruolo di vittima, che commetta tutti i crimini di cui il suo prototipo passa per responsabile?

Non comprendiamo la monarchia sacra perché non notiamo che l'efficacia del meccanismo fondatore implica strutturalmente un malinteso a proposito della vittima, una convinzione incrollabile che questa vittima sia colpevole, convinzione che si traduce nell'esigenza rituale di commettere l'incesto e altre trasgressioni.

Condividiamo il misconoscimento dei primitivi nei confronti del meccanismo che essi provano a riprodurre, ma almeno sanno che questo meccanismo è reale; è per questo che tentano di riprodurlo. Al misconoscimento primitivo, insomma, sovrapponiamo un misconoscimento moderno.

Le regole di quella che chiamiamo l'«intronizzazione regale» sono le stesse del sacrificio; mirano a fare del re una vittima capace di incanalare l'antagonismo mimetico. Un indizio che le cose stanno

proprio così è il fatto che, in molte società, la fabbricazione del criminale regale è accompagnata da moti di piazza diretti contro di lui, da manifestazioni ostili, richieste dal rito allo stesso modo della sottomissione adorante che ne segue. Questi due atteggiamenti corrispondono ai due transfert, di crisi e di riconciliazione, che costituiscono il sacro.

Il re inizialmente è solo una vittima la cui immolazione è rinviata e qui si capisce bene come la metamorfosi che segna il passaggio della comunità dalla violenza mimetica all'ordine rituale sia messa in conto alla vittima. Questa vittima è in realtà passiva, ma il transfert collettivo, scaricando la comunità da ogni responsabilità, suscita l'illusione di una vittima estremamente attiva e onnipotente. La regalità mette in scena questa illusione propriamente metafisica e religiosa a proposito della vittima espiatoria e del suo meccanismo.

Oughourlian: Questo è vero, in linea di principio, per tutte le istituzioni sacrificali, per tutte le vittime. C'è nondimeno una differenza sociologica essenziale. Nel caso della monarchia, la sovranità della vittima non è soltanto teorica. Il re decreta delle regole e costringe gli uomini a seguire le regole decretate. Egli punisce severamente i trasgressori. Il potere del re è perfettamente reale e il suo sacrificio, il più delle volte, non è che una commedia, oppure una commedia nella commedia. Nel caso delle altre vittime, accade l'opposto. È il potere qui a essere teorico e a ridursi tutt'al più ad alcuni privilegi senza importanza sociale, mentre il sacrificio è autentico, la vittima è realmente uccisa.

Lefort: La sua ipotesi rende conto delle analogie esistenti tra tutte le istituzioni ma l'osservatore moderno, che rifiuta di accontentarsi di parole, dirà che la differenza tra re e vittima è molto più importante della loro somiglianza e che lei "trascura la specificità delle istituzioni".

In un caso si ha a che fare con un personaggio onnipotente, il re, che domina realmente la società, nell'altro si hanno delle persone

che contano così poco da poterle assassinare a piacimento. Per il sociologo questa differenza è sicuramente essenziale, tanto essenziale che sarà portato a considerare il sacrificio del re - e il potere della vittima - come una messinscena di interesse assai limitato. Le si farà sapere che il potere cerca sempre di mascherarsi dietro le smancerie religiose e che lei è la vittima ingenua di queste smancerie.

Girard: Un re sacrificato; non vi è in ciò un'idea del potere stesso che cerca di ingannare gli uomini sull'arbitrio della tirannia che si fa pesare su di loro? Non si ha a che fare forse, nella monarchia, con una commedia del sacrificio o con un sacrificio da commedia?

Riprendiamo la nostra tesi dal suo punto di partenza. In tutte le istituzioni umane, si tratta innanzitutto e sempre di riprodurre, per il tramite di nuove vittime, un linciaggio riconciliatore. Nella sua qualità di fonte apparente di ogni discordia e di ogni concordia, la vittima originaria gode di un prestigio sovrumano e terrificante. Le vittime che la sostituiscono ereditano questo prestigio. E' in tale prestigio che bisogna ricercare il principio di ogni sovranità politica e religiosa.

Perché il rituale produca una istituzione politica, un potere monarchico, e non forme sacrificali ordinarie, quelle qualificate come «propriamente dette», che cosa deve accadere? E' necessario e sufficiente che la vittima approfitti di un eventuale rinvio dell'immolazione per trasformare in potere effettivo la venerazione atterrita che le portano i suoi fedeli. Ci si può allora aspettare che l'intervallo tra la scelta della vittima e il sacrificio tenda molto rapidamente a prolungarsi. E questo prolungamento, in compenso, permetterà alla futura vittima di assicurarsi una influenza sempre più reale sulla comunità. Deve arrivare il momento in cui questa influenza è così effettiva, la sottomissione della comunità così servile, che il sacrificio reale del monarca diviene di fatto impossibile se non ancora impensabile. Il rapporto tra il sacrificio e la monarchia è troppo stretto per sciogliersi di colpo, ma si modifica. Essendo il sacrificio sempre sostitutivo, è sempre possibile

operare una nuova sostituzione, sacrificare solo il sostituto di un sostituto. Può anche accadere, a quanto pare, come nel caso del Jalno tibetano menzionato da Frazer, che il sostituto del sostituto acquisti troppa potenza reale per essere sacrificato e lui stesso abbia bisogno di un sostituto (16). Il sacrificio, in ogni caso, è sempre più respinto ai margini dell'istituzione. Alla fine scompare. L'evoluzione verso la monarchia moderna, la monarchia 'propriamente detta', è compiuta.

Dovunque invece la sovranità della vittima non riuscirà a cristallizzarsi in un potere concreto, si verificherà l'evoluzione contraria, l'evoluzione verso il sacrificio 'propriamente detto'. Il rinvio dell'immolazione non si prolungherà ma si raccorcerà. La potenza religiosa della vittima si ridurrà a poco a poco a privilegi insignificanti. Alla fine questi privilegi accordati a colui che deve morire appariranno motivati da una semplice preoccupazione umanitaria, come la sigaretta e il bicchiere di rum del condannato a morte nel rituale francese della pena capitale.

Oughourlian: Nella sua analisi, dunque, non è necessario nemmeno una volta affermare che da qualche parte avviene realmente il «vero» sacrificio di un «vero» re, o reciprocamente che una «vera» vittima sacrificale possiede una reale sovranità politica. Non c'è dunque traccia nella sua analisi di ingenuità politica, né traccia di inverosimiglianza. L'inverosimiglianza sta dalla parte di coloro che situano la loro scacchiera strutturale fuori di ogni reale contesto sociale come pure di quelli che, in nome del reale contesto sociale, non tengono affatto conto delle analogie simboliche.

Girard: La tesi sociologica, si noti, è solo una variazione sull'idea che il rito sia secondario, sovrapposto, supplementare rispetto a istituzioni che finiscono sempre per farne a meno e che non hanno mai avuto bisogno di esso per esistere.

Prospettive simili ci appartengono così naturalmente e istintivamente da essere iscritte nella terminologia in uso. Noi diciamo monarchia sacra, come se la monarchia venisse prima e il

sacro dopo, come se il sacro andasse ad aggiungersi a una monarchia preesistente e che non avrebbe affatto bisogno di essere inventata.

Se si osserva il potere regale, oppure il cosiddetto potere centrale nello Stato moderno più deritualizzato, com'è quello che funziona in mezzo a noi, ci si accorge che, pur essendo il più forte, non è solamente questo, mette in gioco ben altro che l'oppressione pura e semplice.

Il potere regale è situato nel cuore stesso della società. Fa osservare le regole più fondamentali; sorveglia le più segrete operazioni dell'esistenza umana, la vita sessuale e familiare; si insinua nel più intimo di noi stessi e tuttavia, per molti aspetti, sfugge anch'esso alle regole che incarna. Come il dio di sant'Agostino, è nel contempo più intimo della nostra intimità, e più esteriore della nostra più estrema esteriorità.

L'idea è perfino troppo complessa per essere l'invenzione pura e semplice di individui avidi di potere, oppure bisogna attribuire a costoro un'intelligenza e una potenza letteralmente insondabili, il che equivale ancora a sacralizzarli. Il re non è un capobanda glorificato, circondato da uno scenario sfarzoso e che dissimula la sua origine dietro un'abile propaganda sul «diritto divino».

Anche se gli uomini scoprissero, guardando in se stessi o fuori tra le cose, la centralità insieme immanente e trascendente del potere sacro, anche se potessero inventarla di sana pianta, non si capirebbe sempre come avrebbero potuto insediare in mezzo a loro, imporla a tutta una società, trasformare la cosa in istituzione concreta e in meccanismo di governo.

Lefort: In altre parole, né la più atroce tirannia né l'astratta buona volontà del «contratto sociale» possono spiegare l'istituzione della regalità. Solo la religione, evidentemente, ne è capace ed è il paradosso rituale che il paradosso del potere centrale riproduce.

Girard: Che questo potere non va da sé lo prova il fatto che in molte società, le cosiddette società duali, non è mai esistito e che nessun individuo l'ha mai inventato di sana pianta.

Non si tratta di negare che il potere possa mascherarsi dietro smancerie religiose. Anzi, al contrario. E' tanto più portato a farlo, una volta costituito come vero potere, in quanto le forme religiose sono sempre già lì, a sua disposizione. Una tesi puramente sociologica non potrà mai spiegare il fatto che la commedia regale, ammesso che si tratti di una commedia, sia sempre una commedia "sacrificale". Allo stesso modo questa sociologia non potrà mai spiegare perché l'assassinio rituale conferisce sempre alla vittima i simboli della sovranità.

Come mai il prigioniero dei Tupinamba, in attesa di essere mangiato, diviene oggetto talora di una venerazione analoga nella forma a quella che circonda il re sacro? Chi ci spiegherà questo mistero? Esiste ovunque un legame simbolico tra sovranità e sacrificio. La regalità non è che una delle forme di questa giustapposizione, quella in cui tutto il reale peso sociologico sta dalla parte della sovranità. Non è verosimile una spiegazione che valesse per la sola regalità, come la teoria del potere politico mistificatore. Per tratti comuni a molte istituzioni bisogna adottare per quanto possibile una spiegazione comune.

Oughourlian: Per lei, in altri termini, il sociologismo elimina le strutture simboliche come lo strutturalismo tende a eliminare le realtà sociologiche. C'è ormai solo da scegliere tra queste due mutilazioni del reale. La sua ipotesi della vittima espiatoria permette di riconciliarle.

Girard: Ne sono certo. Tra la monarchia sacra e le altre forme religiose, le omologie sono troppo sorprendenti per essere dovute al caso, o a prestiti superficiali.

Lefort: Rispetto alla monarchia, come si deve pensare la divinità?

Girard: Mi pare evidente la differenza fondamentale. Nella monarchia, l'interpretazione accentua l'intervallo tra l'elezione della vittima e la sua immolazione, si tratta dunque della vittima non ancora sacrificata, della vittima ancora viva. Nella divinità, invece, l'interpretazione pone l'accento sulla vittima già sacrificata, si tratta dunque del sacro già espulso fuori della comunità.

Nel primo caso, la potenza sacra sarà soprattutto presente, viva e operante nella persona del re; nel secondo, sarà assente, nella «persona» del dio.

Questa assenza del principio sacro determina subito una maggiore astrattezza nella divinità, obbligando a separazioni e distinzioni più approfondite. Il sacrificio, per esempio, non può essere l'esatta riproduzione dell'origine poiché la divinità è al di fuori. Distinguendosi comunque il sacrificio dall'operazione primordiale, esso in genere evolverà nell'idea di una ripetizione affievolita, destinata a produrre del sacro, ma in più debole quantità, e che sarà anch'esso espulso, che andrà dunque ad "accrescere" e "nutrire" la divinità. Da ciò deriva l'idea del sacrificio come offerta alla potenza sacra.

Nella monarchia, invece, si ripete in ogni regno e sacrificio l'origine quale, in linea di principio, è avvenuta la prima volta. Non c'è quindi posto per altro fuorché questa ripetizione. Al limite, non c'è neppure mito d'origine, indipendente dall'evento monarchico. La regalità è mitologia in atto. Non c'è nulla da ricordarsi al di fuori dei gesti che il re sta ripetendo, nulla da temere o venerare al di fuori del re stesso. Perciò la monarchia, finché resta legata al sacrificio, è una istituzione particolarmente rivelatrice. Ci sono perfino degli etnologi che riconoscono che l'intronizzazione rende il re un capro espiatorio. Luc de Heusch, per esempio, nel suo libro sull'incesto sacro, evoca quei riti di intronizzazione in Ruanda in cui il re e sua madre appaiono legati l'uno all'altra, come due condannati a morte e nei quali l'officiante pronuncia le parole seguenti: «Io ti impongo la ferita dell'asta, della spada, del dardo, del fucile, del bastone, dell'accetta. Se qualche uomo, se qualche

donna però della ferita di una freccia, di una lancia... io su di te pongo questi colpi» (17).

Qui si vede chiaramente che il re sacro è un «capro espiatorio», ed è «capro espiatorio» della violenza reale e non di trasgressioni più o meno fantasiose e freudiane. Parecchi etnologi riconoscono candidamente che il re è in effetti un capro espiatorio, ma non si soffermano su questa strana unione della più esaltata sovranità e della più estrema oppressione. O vi scorgono qualcosa di «affatto naturale», una funzione supplementare del monarca come quella di gran maestro della Legion d'onore per il presidente della Repubblica francese, o altrimenti scartano tutta la faccenda come impensabile e inverosimile, mentre questa connessione degli estremi, più o meno sottolineata, si ritrova in tutte le monarchie sacre senza eccezione e alla fine in tutte le istituzioni sacrificali. Il rifiuto di pensare a quei dati che contraddicono le nostre nozioni è di una forza davvero stupefacente.

Il principio regale e il principio divino si escludono almeno in origine, perché regalità e divinità costituiscono due soluzioni un po' differenti del fondamentale quesito rituale: come si deve riprodurre la risoluzione violenta della crisi? Nella regalità predomina ciò che viene prima del sacrificio, nella divinità quello che viene dopo. Per capire che le due soluzioni sono ugualmente possibili, bisogna sempre ritornare a quella polisemia e a quella polivalenza di cui parlavamo sopra. Il sacrificio è la piattaforma girevole assoluta; è dunque impossibile riprodurla tale e quale e i rituali concreti porranno sempre l'accento su un momento sincronico qualunque a scapito degli altri, con conseguenze che si possono agevolmente prevedere con facilità e di cui si verifica senza difficoltà che corrispondono alle istituzioni realmente esistenti.

Oughourlian: Quando si sia riusciti a scoprire tali corrispondenze, la tesi della vittima espiatoria non può più passare per una fantasia; la sua verosimiglianza diventa manifesta, ma gli etnologi non se ne accorgono, perché non vedono fino a che punto rimangono influenzati da modi di pensiero che credono di aver

ripudiato. Si immaginano sempre che la divinità sia un concetto «naturale»; il re sacro deriverebbe da una specie di sottrazione della divinità a favore di una potenza politica che esisterebbe indipendentemente dalle forme rituali.

Girard: Tutti ripetono che il re è una specie di «dio vivente», nessuno dice mai che la divinità è una specie di re morto, o per lo meno «assente», il che sarebbe ugualmente vero. Si vuole sempre, insomma, vedere nel sacrificio del re, nella sacralità del re, una idea introdotta in aggiunta, per non disturbare i nostri piccoli concetti. A guidarci nelle nostre interpretazioni è una teologia particolare dominata dall'idea di divinità. Lo scetticismo religioso non modifica in nulla questa teologia. Siamo obbligati a reinterpretare tutti gli schemi religiosi in termini di divinità perché non ci accorgiamo della vittima espiatoria. Se lei esamina attentamente la psicoanalisi e il marxismo constaterà che questa teologia è a loro indispensabile. Essa è indispensabile a tutti gli attuali modi di pensiero destinati tutti a crollare il giorno in cui sarà compreso quanto abbiamo appena detto a proposito del re e del dio.

POLIVALENZA RITUALE E SPECIFICAZIONE ISTITUZIONALE.

Oughourlian: Se istituzioni molto differenti sul piano sociologico e molto analoghe dal punto di vista strutturale risalgono alla stessa origine, deve esistere nella cultura umana un momento in cui non sono ancora distinte. E forse esistono sempre nei dati etnologici tracce di questa indistinzione, fenomeni cui si applicano indifferentemente l'etichetta regale e l'etichetta sacrificale, istituzioni così ambigue da rimanere inaccessibili entro il rigido e troppo differenziato vocabolario del nostro platonismo culturale.

Girard: Penso che queste istituzioni esistano o piuttosto che siano esistite e di alcune di esse, almeno, possediamo descrizioni forse imperfette, ma rivelatrici. Lei si rende ben conto che, nello

stato attuale del pensiero etnologico, istituzioni simili sono molto malviste dagli etnologi. Non rispettano le leggi del pensiero differenziatore. In realtà i libri in cui compaiono servono da capro espiatorio e sono dichiarati più o meno fantasiosi.

Gi vuole gente come Frazer per imbattersi talvolta in indicazioni che corrispondono molto bene a quanto esige la nostra tesi. Piuttosto che citarne una in particolare è meglio dare un riassunto sintetico. Si tratta, ci dice l'autore, di una specie di regalità molto strana i cui detentori si succedono in linea di principio attraverso una specie di elezione o di sorteggio. Sono eleggibili tutti i giovani uomini del villaggio, ma invece di rivaleggiare prodigandosi, come ci si potrebbe attendere, in vista dei privilegi sessuali e di altro genere di cui gode il monarca, i candidati, malgrado tutto, fuggono a gambe levate nella boscaglia. Il prescelto, in fin dei conti, non è altro che colui che corre meno veloce, il primo a farsi raggiungere al termine di un inseguimento epico cui prende parte tutta la comunità. L'onnipotenza dura solo un momento e il fascino che essa esercita non basta a controbilanciare la certezza di finire massacrato dai propri sudditi.

L'etnologia contemporanea respinge questo genere di descrizioni perché non vi trova nulla su cui possa veramente far presa la sua volontà di differenziazione e di classificazione. Certo, è possibile descrivere la cosa in termini di «regalità», ma, proprio perché la descrivono così, i vecchi autori la giudicano comica. Se si sostituisce regalità con sacrificio, la cosa pare subito meno ridicola, ma non c'è motivo di adottare una terminologia in luogo dell'altra. Basta esaminarla da vicino, perché l'istituzione cambi aspetto e si presenti con caratteristiche sempre nuove. Se invece dell'ammicco salace che rievocano i privilegi sessuali si tratta la cosa come trasgressione, il monarca si trasforma facilmente in una specie di condannato a morte che espia i peccati della comunità, un «capro espiatorio» nel senso a noi noto. E se il re, alla fine, si fa mangiare, il che pure succede, fa un po' la figura della bestia da ingrasso. Si può anche vedere in lui una specie di sacerdote o di supremo iniziato che, in

teoria, deve sacrificarsi volontariamente per la comunità ma, in pratica, ha bisogno talora di essere un po' persuaso.

Oughourlian: Le forme che resistono a ogni classificazione sono, probabilmente, molto più numerose di quanto lascino supporre le descrizioni etnologiche. Si può pensare, in effetti, che le osservazioni più interessanti in tal senso siano inconsciamente rivedute e corrette dal platonismo culturale di cui lei parla. Per platonismo culturale si deve intendere quella convinzione sconsiderata secondo la quale le istituzioni umane sono quelle che sono dall'eternità; hanno appena bisogno di evolvere e nient'affatto di essere generate. La cultura umana è un'idea del tutto immutabile e subito a disposizione dell'uomo quando si desti al pensiero. Per coglierla non ha allora che da guardare o in lui, ove essa risiede innata, oppure al di fuori di lui, nel cielo intelligibile ove è inscritta, come nello stesso Platone.

Girard: E' questo platonismo che bisogna disgregare; esso esercita una tale influenza sulla maggior parte delle persone che la genesi qui proposta, a partire da una matrice rituale unica, pare scandalosa per lo spirito, inammissibile. Dire che trascuro la specificità delle istituzioni, significa non accorgersi che la genero, in funzione dei meccanismi vittimari; bisogna ritrovare il ceppo comune e le successive biforcazioni che ci fanno passare dall'origine alla diversità apparentemente irriducibile delle forme culturali.

Si capisce come il platonismo universale faccia in modo di evitare i fenomeni che lo contraddicono. Se si tratta il nostro rito ambiguo in termini di regalità, subito si tende a minimizzare quegli aspetti che non corrispondono all'idea che ci si è fatta, a cominciare dal sacrificio; si tratterà tale aspetto come anomalia bizzarra, forse come osservazione sbagliata di cui non è necessario tener conto. Se invece si definisce il rito in termini di sacrificio, si tenderà a respingere in secondo piano e a svuotare gli altri aspetti dell'istituzione, anche quelli che occupano il primo piano quando prevale la decisione contraria.

In tutti questi riti indefinibili, non c'è ancora nessuna differenza tra il trono e la pietra dei sacrifici. Non si tratta d'altro che di tornare a porre su questa pietra una vittima sovrana in virtù di una messa a morte riconciliatrice perché unanime. Se l'unione, qui lampante, del potere supremo e della vittima collettiva ci pare mostruosa, se non abbiamo parole per definire questo scandalo, è perché non vogliamo ancora pensarlo sino in fondo. Siamo dunque meno lontani di quanto pensiamo da coloro che pure giudicano mostruosa questa vittima, poiché la situano fuori delle norme dell'umanità, e si inchinano proni davanti a lei prima di ucciderla.

Lefort: Decidere, insomma, di non dover tenere conto di queste forme bizzarre, scorgervi talune aberrazioni senza importanza teorica, o invenzioni di etnologi particolarmente 'repressi', significa comportarsi un po' come i sacrificatori stessi. Significa espellere l'innominabile fuori di quella etnologia tanto moderata e differenziata che si crede di poterci oggi somministrare.

Girard: Dal momento che questo genere di cose non costituisce ancora una reale minaccia per i nostri modi di pensiero, questa espulsione si effettua tramite il riso. Una volta si rideva alle spalle degli attori della farsa, i rozzi selvaggi di Frazer. Noi ormai ridiamo alle spalle dei nostri predecessori nell'etnologia, ritenuti ingenui nel divulgare simili favole, ci crediamo liberati del loro «etnocentrismo» mentre vi siamo più che mai immersi non potendo giustificare il pensiero religioso, il cuore stesso di ogni pensiero definito selvaggio. Il riso espelle il rito, e il rito stesso non è altro che una forma più originaria dell'espulsione. E' sempre il mostro che si espelle, prima di persona, nei riti sacrificali, e più tardi in una operazione puramente intellettuale; significa perdere il proprio tempo, ci dicono, cercare di pensare ciò che insorge contro le leggi del pensiero (18).

Oughourlian: Più i riti sfuggono alle nostre categorie abituali, più diventano indefinibili e inafferrabili, più si avvicinano al disegno

rituale iniziale, e più richiedono una lettura nei termini ora proposti.

Girard: Dove le istituzioni non hanno la specificità che da esse esigiamo, il nostro sguardo non fa fatica a specificarle. Non deve intervenire la volontà; basta abbandonarsi ad abitudini macchinale apparentemente tanto meno criticabili in quanto si pongono come diretta continuazione della tarda ispirazione religiosa. Dove, insomma, il platonismo spontaneo dell'elaborazione istituzionale non ha ancora compiuto la sua opera, il platonismo rafforzato del pensiero etnologico lo sostituisce e completa l'evoluzione. Essendo questo platonismo l'erede di una tradizione pressoché irresistibile, è difficile distaccarsene. Lo sguardo che cerca ovunque differenze sempre più sottili, lo sguardo che cerca di classificare le istituzioni in caselle determinate "crede necessariamente di far bene"; completa un processo che è quello dell'intera evoluzione culturale. Siamo dunque vittime di meccanismi intellettuali talmente radicati che neppure ce ne accorgiamo, e diviene necessaria una vera conversione dello sguardo etnologico.

La decisione non cosciente che struttura l'istituzione indecidibile assomiglia un po' a quella che interviene, anche qui a nostra insaputa, davanti alle figure con cui la psicologia della forma illustrava un tempo le sue teorie. Se si tracciano su una lavagna gli spigoli di un cubo, la percezione può strutturare la figura sia in profondità sia in rilievo. Prigioniera della stabilità ottenuta al primo colpo, la nostra percezione non passa facilmente da una strutturazione a un'altra. Lo stesso accade in etnologia, quando abbiamo deciso di leggere in un determinato senso una istituzione che potrebbe essere letta in un altro o in diversi altri sensi.

Se è già difficile passare da una strutturazione a un'altra, è ancor più difficile respingere l'una e l'altra soluzione per rendersi disponibile contemporaneamente a entrambe, vale a dire per riconoscere nella figura una matrice di strutturazioni tutte relativamente soddisfacenti per la mente ma tutte, in fin dei conti, ingannevoli, poiché si escludono reciprocamente.

Lefort: Una etnologia puramente classificatrice, una etnologia che cerca di riporre ogni istituzione nella casella che dovrebbe essere la sua, come un postino che smista la sua posta, una etnologia che vede l'ultima parola della scienza nell'esattezza delle differenze, si rifiuta, in nome del sano pensiero, di considerare la possibilità di una matrice strutturale comune. Si ritrae dalle istituzioni che la confondono perché possono rovinare le sue certezze. Si sforza inconsciamente di dimenticare e screditare quelle cose che tengono in scacco la sua volontà di classificare tutto. Non vuol capire che c'è ormai qualcosa di meglio da fare. Le istituzioni più sconcertanti dal punto di vista della classificazione sono quelle più interessanti perché ci mostrano uno stato anteriore alla specificazione compiuta.

Girard: Qui non si tratta affatto di mescolare tutto, di cercare l'estasi mistica o il culto della violenza. Non si tratta di distruggere le specificità ma di «decostruirle», come direbbe Derrida. Dal momento in cui è individuato il meccanismo della vittima espiatoria, si tengono le due estremità della catena e la «decostruzione», perché riesca finalmente a compiersi, è anche una «ricostruzione» che si effettua a partire dalla matrice comune. La prospettiva della genesi e quella della struttura si congiungono in un tipo di analisi che trascende le limitazioni di tutti i metodi precedenti.

Invece di portare sempre a compimento l'evoluzione verso la specificità culturale, è essenziale constatare che essa può restare incompiuta, che anzi è appena avviata in descrizioni come quelle appena evocate. Non è la loro intrinseca impossibilità a far ritenere questi racconti inverosimili. Sono i nostri tabù intellettuali. Queste descrizioni hanno tutte le probabilità di essere abbastanza esatte, poiché hanno trionfato di questi tabù, e compongono dei quadri che devono corrispondere - è possibile dimostrarlo in modo puramente teorico e schematico, a partire dal meccanismo della vittima espiatoria - per molti aspetti a un certo stadio di sviluppo nella cultura umana.

Quasi ovunque esistono tracce di polivalenza rituale che l'osservatore deve raccogliere con cura piuttosto di collaborare alla loro cancellazione. Invece di ritenere superflui e aggiunti questi elementi in via di sparizione, è necessario capire che si combinano sempre, nelle istituzioni, con gli elementi dominanti, in modo da ricomporre sempre il medesimo insieme. Se si confrontano le istituzioni non ancora del tutto deritualizzate con i riti non ancora del tutto istituzionalizzati, si scopre ovunque che la posizione più umiliata si congiunge a quella più esaltata. Una nota di sudditanza si insinua sempre nella denominazione e viceversa.

Davanti a questo genere di fenomeni non bisogna accusare i selvaggi di confondere le loro stesse categorie, come fa un Frazer, o un Lévy-Bruhl; non si deve neanche dire con l'ultimo Lévi-Strauss che il rito volge deliberatamente le spalle al pensiero e al linguaggio; invece che sbarazzarsi dello scandalo, bisogna assumerlo. Ma non lo si deve assumere nel modo in cui l'hanno assunto il pensiero religioso e quello filosofico. Bisogna rifiutare tutte le spiegazioni mistiche e i loro succedanei filosofici, come la "coincidentia oppositorum", la potenza magica del negativo, e la virtù del dionisiaco. Bisogna rifiutare Hegel e bisogna rifiutare Nietzsche.

Non ci si deve lasciar sviare dal paradosso essenziale per lanciarsi invece nelle lotte di retroguardia di un razionalismo che è il contrario della ragione. Nella maggior parte delle istituzioni rituali, le differenze di dosaggio, di accento e di importanza effettiva tra gli elementi della struttura che si «contraddicono» sono già tali, il più delle volte, che si può sempre negare, forzando un po' le cose, l'esistenza di questo paradosso e di questa contraddizione. Si può quasi sempre sostenere che sono stati i teologi e i filosofi a inventarla. Si può sempre completare l'appiattimento di tutte le strutture, ma bisogna resistere a questa tentazione che domina le scienze dell'uomo da quando esistono, tranne alcune rare eccezioni.

Davanti alle istituzioni umane, il "tutto naturale" e lo scetticismo sornione di fronte alle sopravvivenze rituali che ancora vi si riallacciano sono gli eredi diretti della teologia. Dal momento in cui scompare la credenza, il rifiuto di pensare l'istituzione fino in fondo

deve necessariamente assumere questa forma perché non c'è altra strada. Perciò bisogna considerare l'interpretazione voltairiana che ancora ci domina, e che fa del religioso un vasto complotto di preti per parassitare delle istituzioni "naturali", come il successore del religioso stesso, il frutto di una sola e identica volontà di non identificare l'origine, volontà necessariamente scettica nei riguardi del religioso, una volta che i culti sacrificali e le mitologie più grossolane siano andati definitivamente in rovina.

Durkheim è il primo a reagire veramente contro questa elusione scettica del religioso. Perciò gli empiristi più rigorosi lo accusano di essere un mistico. E non mancheranno di dire che io sono ancor più mistico, nonostante il carattere rigorosamente razionale della genesi che stiamo delineando.

Oughourlian: Per completare la «decostruzione», bisogna pervenire al meccanismo della genesi e teniamo effettivamente le due estremità della catena, l'alfa e l'omega della cultura umana quando leggiamo la vittima espiatoria come risultato del processo mimetico.

Girard: La scoperta della vittima espiatoria come meccanismo della simbolicità giustifica il discorso della decostruzione e al tempo stesso lo completa. E spiega pure i tratti caratteristici di questo discorso contemporaneo. Non riuscendo ancora a radicarsi in un'antropologia della vittima espiatoria, rimane destinato ad acrobazie verbali alla fine sterili; non sono le principali parole a mancargli; è anche troppo dotato dal punto di vista delle parole, sono i meccanismi dietro le parole che gli sfuggono. Se si esaminano i termini che servono da cardine alle migliori analisi di Derrida, apparirà evidente che si tratta sempre, al di là dei concetti filosofici decostruiti, di paradossi del sacro che non si pensa affatto di decostruire e perciò brillano meglio agli occhi del lettore (19).

Lo stesso vale già per Heidegger. Tutto quello che dice sull'essere si riduce pure al sacro, ma i filosofi non lo vogliono ammettere per non dover risalire da Platone e i Presocratici fino al religioso greco.

Questa decostruzione ancora parziale confonde la crisi di tutti i segni culturali con una impotenza radicale del sapere e del linguaggio. Non crede alla filosofia ma resta nella filosofia. Non si accorge che al di là della crisi attuale, esistono delle possibilità di sapere razionale sulla cultura che non sono più filosofiche. Si compiace del puro riflesso del sacro che fa tutt'uno, a questo stadio, con il puro effetto letterario; rischia di degenerare in puro verbalismo. E i discepoli critico-letterari e universitari non vedono che il brivido letterario svanisce non appena si cerca solo questo. Se c'è davvero 'qualcosa' in Derrida, è perché c'è dell'altro: c'è appunto questa decostruzione che attiene ai meccanismi del sacro ma resta al di qua della vittima espiatoria.

Oughourlian: Partendo dalla vittima espiatoria, insomma, si può finalmente fondare il vero strutturalismo, uno strutturalismo che non sia solo sincronico ma diacronico in un senso e nell'altro, perché compone e decompone le strutture.

Girard: Poiché lo strutturalismo attuale non può nemmeno concepire una tale possibilità, si rischia di vedere in ciò solo una ricaduta nelle false genesi storiche. Bisogna sottolineare che noi non parliamo mai di eventi singoli né di cronologia; facciamo funzionare dei meccanismi di composizione e decomposizione che rivelano a ogni istante la loro pertinenza perché assicurano un passaggio di una razionalità e di una facilità senza eguali tra le istituzioni rituali e le istituzioni non rituali.

L'esame delle istituzioni non permette di dire in quale momento si sia effettuata tale o tal'altra biforcazione ma noi ben capiamo che tutto si è effettivamente svolto nel tempo come storia reale. E questa storia perdura intorno a noi, nel testo etnologico per esempio. Il pensiero occidentale continua a funzionare come cancellazione delle tracce. Non si espellono più le tracce dirette della violenza fondatrice ma le tracce di una prima espulsione, di una seconda, o ancora di una terza, di una quarta. In altri termini, abbiamo a che fare con tracce di tracce di tracce, eccetera. Bisogna

notare che Derrida ha sostituito l'essere di Heidegger con quella che egli chiama la traccia. Più rivelatrice ancora è una frase indicatami da Sandy Goodhart nel "Moses" di Freud. Dice pressappoco che il difficile non è commettere un assassinio ma cancellarne le tracce (20).

Non bisogna stupirsi se, dopo tutte queste cancellazioni successive, dopo tutto questo enorme lavoro culturale, la maggior parte degli uomini non può intendere quello che stiamo dicendo. Tutto probabilmente è destinato a rimanere lettera morta per alcuni anni. E nello stesso tempo, per un curioso paradosso di cui ripareremo più avanti, quanto diciamo è già inscritto, metaforicamente o anche esplicitamente, nel discorso contemporaneo. Cosicché mi si può accusare ora di tenere dei discorsi aberranti che non hanno alcun rapporto con quanto si dice e conviene dire, ora invece di ripetere quello che dicono tutti, di non fare altro che rilanciare debolmente dei discorsi che già si trovano un po' dappertutto. Il paradosso curioso è che la cancellazione delle tracce riconduce all'assassinio fondatore. Pilato e Macbeth hanno un bel lavarsi le mani, le tracce riappaiono sempre; riappaiono anzi sempre di più e l'assassinio fondatore incombe su di noi.

Lefort: I nostri lettori la giudicheranno un metafisico. Può dimostrare, ne sono sicuro, che non è così; può offrire dei precisi esempi di cancellazione delle tracce nel testo etnologico.

Girard: Lo spero. Proviamo a mostrare come cominciano a scomparire da una regalità sacra, quella degli Shilluk, le tracce della violenza fondatrice. In un'opera su tale argomento, E. E. Evans-Pritchard riferisce la procedura di intronizzazione che non è priva di originalità, benché si inserisca perfettamente nel quadro generale delle monarchie sacre.

All'inizio tutto si svolge come una specie di guerra civile tra le due metà del regno, trasformate in "doppi" l'una dell'altra. Invece di appartenere al campo dei vincitori, come ci si deve aspettare

pensando in modo politico e sociologico, il re appartiene a quello dei vinti. E' anzi nel preciso istante in cui egli cade nelle mani dei suoi avversari riuniti per dargli il colpo di grazia, nel momento, insomma, in cui figura come vittima annientata e umiliata, che lo "spirito" della monarchia lo invade ed egli diviene veramente il re di tutto il suo popolo (21).

Lo spirito della regalità è la riconciliazione unanime un tempo spontaneamente realizzata contro una vittima che il nuovo re è chiamato a sostituire. L'intronizzazione non è altro che la ripetizione del meccanismo fondatore; come sempre, è in qualità di vittima riconciliatrice che il re regna. Basterebbe capire una buona volta la cosa per accorgersi che è presente ovunque e lo scenario shilluk costituisce solo una variante tra le altre. Questo scenario è troppo conforme al procedimento generale della monarchia sacra e troppo originale nei suoi dettagli per non apparire estremamente significativo all'osservatore che ha colto il funzionamento simbolico dell'istituzione.

Evans-Pritchard non confronta mai questo fatto con un altro dato che si rifiuta di prendere sul serio, i numerosi resoconti secondo i quali certi re morirebbero strangolati, soffocati, o murati vivi. Per lui si tratta di una diceria inverificabile e di cui non è necessario tener conto. Evans-Pritchard ammette pure che il tema del regicidio deve avere un valore simbolico legato all'unione e disunione dei diversi segmenti della comunità, ma ha talmente paura di ricadere in Frazer e nel suo «culto della vegetazione» da minimizzare l'importanza di questo simbolismo e rifiutarsi di coglierne l'unità nel carattere vittimario della regalità definita sacra, che tuttavia è evidente se si confrontano le modalità dell'intronizzazione con la famosa diceria del re soffocato, ovunque presente e ovunque respinta come «inverificabile». Come se il simbolismo del re sacrificato non presentasse uno straordinario interesse anche in quanto puro simbolismo. Gli stessi etnologi che attribuiscono una importanza considerevole al simbolismo laddove non implica il sacrificio del re, non se ne interessano affatto quando si tratta di quest'ultimo. Solo importa, in questo caso, la realtà o

non-realtà della messa a morte sempre addotta e insufficientemente dimostrata.

Lo stesso pregiudizio intellettuale obbligava già Frazer a concludere, quando pure si imbatteva in un re o in un dio che era anche un «capro espiatorio», che gli indigeni avevano finito probabilmente col confondere due istituzioni originariamente distinte. E' lo stesso pregiudizio, ripetiamolo, che spinge Lévi-Strauss a cacciare ignominiosamente il rituale fuori dalla sua etnologia strutturalista, nell'ultimo capitolo de "L'homme nu". Il rito è accusato, ancora una volta, di mescolare tutto quello che dovrebbe separare.

Lefort: Tutti questi rifiuti di ammettere il paradosso della vittima sovrana mirano sempre secondo lei a cancellare la stessa cosa, la verità della violenza fondatrice. Ma ci devono pur essere alcuni etnologi che accettano questo paradosso.

Girard: Ce ne sono, certamente. Vi sono, per esempio, certi etnologi della scuola tedesca, come Adolf Jensen o Rudolf Otto. Ma essi accettano questo paradosso in uno spirito di sottomissione quasi religioso, talvolta perfino entusiastico, come se il suo carattere irriducibile gli conferisse una specie di virtù e di intelligibilità. Per rendere accettabile il mistero della violenza e del sacro, della vittima sovrana e del sovrano vittimizzato, Otto ricorre al suo famoso concetto di "numinoso". Contrariamente a quanto sostengono i miei critici, io non simpatizzo affatto, come ripeto, con un atteggiamento di questo tipo. Ma mi rifiuto di condividere l'accecamento razionalistico di un Evans-Pritchard o di un Lévi-Strauss. Bisognerebbe riuscire a pensare fino in fondo questi fenomeni del religioso primitivo senza rendersi loro complice. Trovo abbastanza odiose le pagine liriche di Walter Otto sulla passeggiata del "pharmakos" per le strade di Atene. E' stato Nietzsche, nella sua follia, a lanciare con "Die Geburt der Tragödie" ["La nascita della tragedia"] tutta questa moda del dionisiaco.

Lefort: Ma come fa un Evans-Pritchard a non vedere dei fatti che dovrebbero saltargli agli occhi?

Girard: Per sbarazzarsi dei dati inopportuni, l'etnologia razionalistica è ricorsa alla tattica di Orazio contro i tre Curiazi. Bisogna innanzitutto isolare gli avversari gli uni dagli altri e dopo si può eliminarli impunemente. Se si incontra un fatto che contraddice le nostre piccole idee, non si fatica a convincersi che è sospetto. Si dice che probabilmente si è introdotto un errore in un insieme degno peraltro di fiducia. Se ci si voltasse indietro alla fine del cammino per confrontare tra loro i fatti successivamente eliminati, ci si accorgerebbe che "si assomigliano tutti". Per quanto dubbio sia ciascuno di essi preso separatamente, si capirebbe che sono troppo numerosi per non meritare di essere presi sul serio. L'etnologo deve chiedersi se quello che ritiene spirito critico non consista, il più delle volte, nell'eliminare ciò che minaccia la sua visione del mondo e dell'etnologia.

Oughourlian: Quello che dice mi ricorda un brano di Proust che lei cita in "Mensonge romantique"... La zia di Marcel è ben decisa a vedere in Swann solo il figlio di un modesto agente di cambio, il vicino che si può ricevere alla buona, e fa in modo di respingere tutta una serie di indicazioni che suggeriscono la situazione mondana eccezionale di cui gode in realtà questo personaggio. I dati empirici non possono ingannare ma ci vuole anche una mente disposta ad accoglierli. Raramente i fatti bastano da soli a sconvolgere le strutture mentali.

Girard: Bisogna tuttavia rendere omaggio a Evans-Pritchard che si crede in obbligo di riferire quanto le sue fonti contengono, nonostante si rifiuti di prenderlo sul serio. Anche se ci incoraggia a non farci troppo caso, il testo di Evans-Pritchard riproduce a sua insaputa il principio fondamentale delle monarchie africane. E ci permette ancora di ristabilirlo. Perdurando la tendenza attuale a minimizzare il religioso, ci si può attendere la prossima scomparsa

delle ultime tracce significative. E ciò è tanto più probabile in quanto le stesse società, dal loro canto, si evolvono nell'identico senso dell'etnologia. Il religioso tradizionale si cancella sempre di più.

Tra poco, di conseguenza, sarà possibile credere che i vecchi etnologi hanno sognato, che si sono lasciati incantare da informatori fantasiosi, desiderosi di schernire i loro pregiudizi etnocentrici e colonialistici. E' così che, con il pretesto di aguzzare la critica, si cade in una ingenuità raddoppiata e il sapere etnologico, invece di arricchirsi, si impoverisce.

L'evoluzione della teoria etnologica tende a ripetere e a perfezionare quella delle forme intellettuali che la precedono, riti, religione «idealizzata», filosofia. Fino a Durkheim e a Freud era il religioso ad appassionare e a orientare le ricerche; ai giorni nostri, quasi non se ne parla più. Dopo essere stato espulso da tutti gli altri campi, aveva fatto un ritorno massiccio e improvviso in quella disciplina nuova che era l'etnologia ma, anche qui, ancora una volta, si fa a poco a poco neutralizzare ed espellere.

DOMESTICAZIONE ANIMALE E CACCIA RITUALE

Oughourlian: A volerle credere, dunque, non ci sarebbe istituzione umana che non risalga al rito, ossia alla vittima espiatoria. Ne "La Violence et le sacré", si cerca di mostrare che istituzioni come la festa, i riti di passaggio, sono semplici varianti di uno stesso schema e che le nostre idee sugli svaghi o sull'educazione devono provenire da questi riti (22). E', insomma, il programma di Durkheim, che il meccanismo della vittima espiatoria permette di realizzare. Si può a questo punto proseguire e affrontare quelle forme culturali di cui non abbiamo ancora parlato?

Girard: Proviamo con la domesticazione degli animali. Tutti pensano che la ragione d'essere della domesticazione sia la volontà di sfruttamento economico. In realtà, questa tesi è inverosimile.

Anche se la domesticazione è molto rapida rispetto alle durate normalmente richieste dall'evoluzione, prende certamente troppo tempo perché abbia potuto giocare il motivo utilitaristico in coloro che hanno iniziato il processo. Quello che noi guardiamo come un punto di partenza può solo essere un risultato. Per addomesticare gli animali, l'uomo deve evidentemente insediarli presso di sé e trattarli come se non fossero più degli animali selvaggi, come se vi fosse in loro una predisposizione a vivere in vicinanza dell'uomo, a condurre una esistenza quasi umana.

Quale può essere il motivo di una tale condotta nei riguardi degli animali? Le conseguenze finali dell'operazione non sono prevedibili. In nessun momento gli uomini hanno potuto dirsi: «Trattiamo i progenitori della vacca e del cavallo come se fossero già addomesticati e i nostri discendenti, in un futuro indeterminato, godranno dei vantaggi di questa domesticazione». Ci voleva un motivo immediato, imperioso e permanente per trattare gli animali in modo da garantire la loro futura domesticazione. Solo il sacrificio può fornire questo motivo.

I tratti mostruosi attribuiti alla vittima espiatoria spiegano il fatto di poterle cercare dei sostituti tra gli animali così come tra gli uomini. Questa vittima fungerà da mediatore tra la comunità e il sacro, tra l'interno e l'esterno.

Lo spirito religioso sa che, per polarizzare efficacemente gli aspetti malefici della vita sociale, la vittima deve differire dai membri della comunità e nel contempo essere a loro simile. Bisogna dunque che questa vittima dimori tra gli uomini e s'impregni dei loro costumi e dei loro modi di essere. Perciò vi è una dilazione, nella maggior parte delle pratiche rituali, tra il momento in cui la vittima è scelta e il momento in cui è sacrificata. Questa dilazione, come ci ha mostrato l'esempio del re, può svolgere un ruolo enorme nello sviluppo culturale dell'umanità. A essa si deve, probabilmente, l'esistenza degli animali domestici, come pure del potere definito «politico».

Tutte le specie animali addomesticate sono servite o servono ancora da vittime sacrificali. La coabitazione degli animali con gli

uomini, estendendosi per numerose generazioni, ha dovuto provocare degli effetti di domesticazione in tutti quei casi in cui le specie sacrificate si prestavano a questa metamorfosi.

I risultati della pratica sacrificale si rivelano tanto preziosi da trasformare quelli che li ottengono senza averli previsti. Della creatura sacrificale, che l'uomo era già, fanno una creatura economica. La domesticazione non è concepibile partendo dall'economico, ma l'economico nasce come risultato del sacrificio e a poco a poco respinge ai margini la sua origine, come nella regalità, ma senza eliminare questa volta l'immolazione. Invece di essere in contrasto con la funzione non rituale dell'istituzione, l'immolazione, questa volta, è richiesta; bisogna infatti uccidere la vittima prima di mangiarla.

Gli osservatori moderni pensano che la domesticazione debba precedere l'utilizzazione sacrificale; è concepibile solo l'ordine inverso. Ovunque i moderni misconoscono il ruolo del religioso.

Lefort: Non c'è, in verità, istituzione culturale che non si mescoli al religioso. Se rinunciamo veramente alla tesi del parassitismo universale dell'umanità a opera dei preti «furbi e avidi» di Voltaire, l'unica tesi verosimile è quella di Durkheim: il religioso deve essere all'origine di tutto.

Girard: Per meglio convincersi che la domesticazione animale ha le sue radici nel sacrificio, bisogna confrontare quanto abbiamo appena detto con quelle pratiche sacrificali che hanno trattato e continuano a trattare da animali domestici delle specie non addomesticabili.

Consideriamo, per esempio, la famosa cerimonia dell'orso presso gli Ainu. Un orsacchiotto, sottratto alla madre, viene allevato insieme ai bambini della comunità; gioca con loro; una donna gli fa da balia. A una data stabilita, l'animale, sempre trattato con i massimi riguardi, è immolato ritualmente e consumato dall'intera tribù che lo considera come una divinità (23).

Questa istituzione ci fa una strana impressione non perché sia diversa da quanto accade nel caso del bestiame sacrificato, ma perché è simile. In certe società di pastori il bestiame è quasi sullo stesso piano dell'umanità; ha il suo sistema di parentela, è trattato con venerazione; viene consumato soltanto per motivi sacrificali, in cerimonie analoghe a quella dell'orso ma che noi leggiamo diversamente perché ai nostri occhi, anche se non lo confessiamo mai, sacrificio e domesticazione vanno di pari passo e si giustificano reciprocamente.

Quello che ci imbarazza nella cerimonia dell'orso è il fatto che essa tende, precisamente, a rivelare il segreto della domesticazione, suggerendoci di trasgredire il tabù formidabile che grava sul ruolo creatore del sacrificio nella cultura umana.

L'insuccesso della domesticazione, nel caso dell'orso, deriva semplicemente dal fatto che la specie non è addomesticabile. Si può dunque pensare che la domesticazione sia solo un effetto secondario, un sottoprodotto di una pratica rituale pressoché identica ovunque. La pratica sacrificale si è esercitata su specie estremamente diverse, ivi compreso l'uomo, e la sorte, il caso, le attitudini naturali delle specie hanno determinato, in alcuni casi, il successo dell'operazione, e in altri il suo insuccesso. Si capisce a questo punto che il sacrificio è uno strumento di esplorazione del mondo. La sua posizione ci ricorda un po' quella della ricerca scientifica nel mondo moderno. Ci sono quelli che hanno fortuna e si lanciano verso direzioni feconde, mentre altri, senza sospettare nulla, si gettano in un vicolo cieco. Il destino di molte culture si è forse giocato su casi di questo tipo.

Oughourlian: Lei evocava prima l'impressione di stranezza che provoca la cerimonia dell'orso. Questa impressione raddoppia davanti alle forme rituali del cannibalismo tupinamba, quali ci vengono riferite dagli antichi viaggiatori (24). Anche qui non sorprende la singolarità della struttura, ma piuttosto il fatto di ritrovare nel cannibalismo una struttura estremamente familiare, la stessa di cui continuiamo a parlare.

Le future vittime - i prigionieri di guerra - sono integrate alla comunità; lavorano, si sposano, hanno dei bambini. Diventano oggetto di un trattamento duplice che è quello del capro espiatorio purificatore e sacro. Li si spinge a commettere certe trasgressioni. Li si perseguita e li si onora, li si insulta e li si venera. Alla fine sono ritualmente giustiziati e divorati, proprio come l'orso presso gli Ainu o il bestiame presso i popoli di pastori.

Girard: Il cannibalismo tupinamba è solo una variante spettacolare di forme sacrificali molto diffuse. In America centrale, per esempio, le future vittime di certi riti hanno il privilegio o l'obbligo di commettere alcune trasgressioni, sessuali e d'altro genere, nell'intervallo di tempo che separa la loro scelta dalla loro immolazione.

Lefort: Più approfondiamo la potenza creatrice del rituale, su tutti i piani, e meglio comprendiamo l'insufficienza di tutte le tesi in voga su questo tema, che subordinano il religioso a qualcosa di diverso da esso. Scartate queste interpretazioni erranee, si finisce forse per accorgersi che la struttura di tutti questi rituali è identica a quella dell'istituzione da noi battezzata «regalità sacra»

Girard: Anche qui è la dilazione sacrificale a svolgere il ruolo cruciale. Se la vittima è un uomo, la dilazione sacrificale può generare il potere politico, come può generare la domesticazione se la vittima appartiene a una specie animale addomesticabile. Può anche accadere che non si verifichi alcuna evoluzione spettacolare ed è quanto constatiamo nel caso degli Ainu. Questa immobilizzazione del rituale non è meno rivelatrice dell'evoluzione: ci fornisce il 'controllo' di cui abbiamo bisogno per confermare la nostra ipotesi.

Oughourlian: Il sacrificio ci mette di fronte a tratti strutturali così costanti e persistenti, sullo sfondo delle istituzioni da esso derivanti, che la loro presenza, sia essa tuttora centrale o ridotta a

una sorta di traccia, merita sempre di essere rilevata. Finora non sono mai riusciti i tentativi di interpretazione unitaria, non perché non potessero riuscire, ma perché non hanno mai individuato il meccanismo dell'unità.

Riconoscendo questo carattere derivato di tutte le istituzioni differenziate, monarchia, sacrificio umano, sacrificio animale, allevamento degli animali, cannibalismo, eccetera, risalteranno i tratti strutturali e si finirà pure per capire che essi possono dipendere soltanto da una volontà, ovunque presente, di riprodurre una riconciliazione sacrificale, ovunque produttrice, alla lunga, delle istituzioni culturali dell'umanità.

Con la domesticazione degli animali risaliamo a istituzioni molto antiche. Ma si potrà risalire ancor più oltre, alle origini stesse della specie umana?

Girard: Prima della domesticazione, in un'epoca in cui l'uomo forse non è ancora un uomo, c'è già la caccia. Nelle società primitive, la caccia ha un carattere invariabilmente rituale. Anche qui la maggior parte degli interpreti, implicitamente o esplicitamente, considerano questo carattere rituale una commedia priva di senso, senza preoccuparsi del fatto che esso costituisce l'unico invariante di tecniche infinitamente diverse ma che comunque intrattengono con gli aspetti rituali un rapporto troppo stretto, e troppo intimo, perché l'elemento religioso rappresenti nella vicenda quell'intruso, quell'usurpatore che vediamo sempre in esso, anche se ci rifiutiamo di ammettere che lo minimizziamo.

Gli specialisti ci insegnano che l'apparato digerente dell'uomo è rimasto sempre quello dell'onnivoro a dominante vegetariana, che l'ha preceduto nell'evoluzione della specie. L'uomo non è per natura carnivoro e la caccia umana non si deve concepire sulla base della caccia animale.

Per capire l'impulso che ha potuto lanciare gli uomini all'inseguimento degli animali più voluminosi e temibili, perché si crei il tipo di organizzazione richiesto dalle cacce preistoriche, è necessario e sufficiente ammettere che anche la caccia inizialmente

è un'attività sacrificale. La selvaggina è percepita come un sostitutivo della vittima originaria, mostruosa e sacra. Nella caccia gli uomini si lanciano all'inseguimento di una vittima riconciliatrice. Il carattere rituale della caccia rende immediatamente concepibile una attività dalle tecniche complesse, tali da esigere il coordinamento di numerosi individui (25).

Ancora ai giorni nostri, la natura religiosa della caccia, la distribuzione rituale dei ruoli, il carattere sacrificale della vittima suggeriscono tale origine. E anche le testimonianze preistoriche che possediamo, dalle grandi pitture magdaleniane alle composizioni geometriche di ossa, di crani di animali e di uomini, che si trovano in certi luoghi. Di questa origine rituale testimoniano ugualmente i miti della caccia, tutti quei racconti in cui si possono scambiare i ruoli della selvaggina e del cacciatore, ma nei quali tutto ruota sempre intorno a un assassinio collettivo. Il denominatore comune non è nelle tecniche o nelle specie cacciate ma nell'assassinio collettivo, attribuito agli uomini o agli animali, da cui scaturiscono queste tecniche.

I DIVIETI SESSUALI E IL PRINCIPIO DELLO SCAMBIO.

Oughourlian: Il dinamismo di questo processo culturale è qualcosa di essenziale; bisognerebbe tentare di precisarlo ancora con altri esempi.

Girard: I soli esempi possibili in questo stadio sono altri costumi, necessariamente molto antichi, quelli che distinguono essenzialmente l'umanità dall'animalità, come ci viene detto da tutte le parti, ossia i divieti di incesto.

Sappiamo ormai che i costumi sessuali dell'umanità non si devono pensare in funzione della famiglia nucleare e dei divieti di incesto "quali li intendiamo noi". Ma neppure a partire dalle regole positive dello scambio, come afferma Lévi-Strauss nelle "Structures élémentaires de la parenté" (26). Per indurre un animale a

rinunciare completamente alle femmine più vicine e disponibili, c'è voluto, evidentemente, ben altro che il desiderio della regola, ossia la volontà di giocare allo strutturalismo. Quello che va bene agli etnologi non basta necessariamente ai primati in via di ominizzazione.

E' Freud, cosa strana, che definisce, con il suo consueto genio dell'osservazione, il preciso ambito del divieto nelle società primitive. Egli constata che è proibito sposare le donne prodotte dal gruppo; si tratta dunque delle più accessibili, di quelle che sono costantemente «a portata di mano», per così dire, a disposizione di tutti i maschi del gruppo (27).

Se Freud seguisse fino in fondo le conseguenze di questa osservazione, si accorgerebbe che essa distrugge tutte le ipotesi proposte per spiegare i costumi sessuali dell'umanità, compresa quella psicoanalitica.

Per interpretare correttamente questa osservazione, bisogna raffrontarla con quei divieti alimentari che si ritrovano in certe società definite «totemiche», come in Australia per esempio. I gruppi di coabitazione hanno un alimento particolare di cui si vietano il consumo, al di fuori di certe occasioni rituali (28). Questo alimento totemico è più o meno identificato con una «divinità» o un principio sacro.

Oughourlian: Appena si cita un costume primitivo, si trova di sicuro qualcuno che subito cita il costume opposto. Si dirà che il divieto di consumare l'alimento totemico è una cosa dubbia. In molti casi, a quanto pare, non si tratta di un'astensione completa; in certe occasioni, si consuma il totem. Si citano anche degli esempi in cui il totem è abitualmente consumato ma in piccole quantità, con «moderazione». Alla fine ci si trova davanti una massa di indicazioni così eterogenee che non si può trarne la minima conclusione senza subito esporsi alla contraddizione.

Girard: La nostra tesi si adatta perfettamente a questa situazione. La proibizione completa si può capire, essendo il totem legato al

sacro, e la proibizione mitigata non deve in nessun caso stupirci. In particolare, l'idea che si possa consumare l'alimento sacro ma non si debba abusarne potrebbe effettivamente dipendere da una conoscenza del divieto più profonda di quella degli etnologi. La preoccupazione di moderarsi significa semplicemente che si devono evitare intorno al totem, e nei suoi riguardi, le condotte troppo avide e aggressive che ristabilirebbero il conflitto mimetico. Se si considerano a uno a uno tutti gli atteggiamenti riferiti dagli etnologi di fronte alle proibizioni alimentari di tipo «totemico», comprese le trasgressioni rituali, si constaterà che non soltanto sono interpretabili tutte a partire dalla nostra ipotesi - compresa, naturalmente, la completa cancellazione - ma che formano tutte una configurazione strutturale di cui solo questa ipotesi può spiegare la natura.

Il paradosso della faccenda è che le suddivisioni che in tempo normale si astengono dal consumare il loro alimento totemico o lo consumano più moderatamente hanno con esso dei contatti più intimi e costanti di tutte le altre suddivisioni. Ogni suddivisione è in un certo senso 'specializzata' nella produzione e manipolazione del suo totem; se ne vede riservata la caccia, o la raccolta, a seconda dei casi. Ma queste attività, in linea di massima, sono esercitate a vantaggio degli altri gruppi. Ogni gruppo consegna il prodotto del suo lavoro alla collettività e riceve in cambio degli alimenti che gli altri gruppi si astengono dal consumare, perché sono loro a produrli e a manipolarli. Se si confrontano questi divieti alimentari con i divieti dell'incesto, ci si accorge che funzionano esattamente allo stesso modo. In entrambi i casi, infatti, il divieto verte non sugli oggetti rari, lontani, inaccessibili, ma sugli oggetti più vicini e abbondanti, per il fatto stesso che il gruppo esercita sulla loro produzione una specie di monopolio.

Tutto è identico in questi divieti alimentari e sessuali. Solo l'oggetto è differente. Dunque non si deve pensare la regola a partire dall'oggetto, sessuale o alimentare; ogni interpretazione che partirà dall'oggetto, che definirà l'umano a partire dall'oggetto, sessuale o economico, la psicoanalisi, per esempio, o il marxismo, non può

essere esatta; essa è radicata necessariamente nell'aver ritagliato il fatto culturale dal resto in modo sbagliato, lasciando da parte come inessenziali dei fenomeni del tutto omologhi a quelli che arbitrariamente valuta essenziali.

Lo strutturalismo lévi-straussiano fa piazza pulita di tutte queste false priorità oggettuali; prepara la risoluzione dell'enigma, ma non può risolverlo. E' troppo affascinato dalla sua scoperta, dalle omologie strutturali che scopre, e si immagina che bastino a se stesse, che si spieghino da sole.

Per quanto differente sia lo strutturalismo dal funzionalismo, esso cade, in ultima analisi, nello stesso tipo di errore; prende l'enunciato del problema per la sua risoluzione. Per capire che le strutture dello scambio non sono autoesplicative, bisogna situarle in quel contesto più radicale, che ormai è il nostro, ed è il contesto dell'animalità.

Gli animali non rinunciano mai a soddisfare i loro bisogni sessuali o alimentari "all'interno" del loro gruppo; gli animali dominati devono accontentarsi delle femmine concesse loro dagli animali dominanti, oppure astenersi dall'attività sessuale. Può accadere che i maschi frustrati tentino di imporsi in un altro gruppo, ma non si instaura mai un sistema esogamico; gli animali non rinunciano mai a soddisfare i loro appetiti e i loro bisogni "il più vicino possibile", non vanno mai a cercare lontano ciò che possono trovare sul posto o nelle immediate vicinanze; non rinunciano mai all'oggetto più disponibile.

Perché questa rinuncia diventi universale, nell'umanità, deve aver operato una forza letteralmente prodigiosa e questa non può essere la passione freudiana dell'incesto, che presuppone la regola, e nemmeno la passione lévi-straussiana per lo strutturalismo che ugualmente la presuppone. Anche Lévi-Strauss trasforma la cosa da spiegare in principio esplicativo, ma riconosce, con Mauss prima di lui, e anche con Hocart, che il principio dello scambio opera in tutti gli ambiti e non soltanto nella sessualità e nell'economia.

Oughourlian: Che cosa ha potuto spingere l'animale in via di ominizzazione a differire, come fa, la soddisfazione dei suoi bisogni, a rivolgerla dagli oggetti più vicini a quelli più lontani e apparentemente meno accessibili?

Può essere solo la paura, la paura delle rivalità mimetiche, la paura di ricadere nella violenza interminabile.

Girard: Certamente. Ma se i membri del gruppo avessero semplicemente paura gli uni degli altri, finirebbero tutti, ancora una volta, per uccidersi tra loro. Bisogna che le violenze passate siano in un certo senso incarnate nella vittima riconciliatrice; ci vuole già una specie di transfert collettivo che faccia temere un ritorno in forze di questa vittima, una visitazione vendicatrice e che raccolga tutto il gruppo in una comune volontà di impedire questa esperienza terrificante.

Gli oggetti vietati sono sempre quelli più vicini e accessibili, perché sono i più suscettibili di provocare le rivalità mimetiche tra i membri del gruppo. Gli oggetti sacralizzati, gli alimenti totemici, le divinità femminili, avendo in passato già causato delle reali rivalità mimetiche, hanno conservato l'impronta del sacro. Per questo motivo diventano oggetto del più rigoroso divieto. Nel totemismo alcuni di essi sono completamente assimilati alla vittima espiatoria.

Hocart constata che al limite non esiste bisogno, né appetito che si possa soddisfare all'interno del gruppo, tra i membri del gruppo; non c'è funzione vitale che vi si possa esercitare. I membri di uno stesso gruppo non possono fare nulla gli uni per gli altri perché si sentono continuamente minacciati dalla rivalità mimetica. Lo stesso vale per i riti funerari. In certe società, una metà non sotterra mai i suoi morti; è formalmente vietato di partecipare ai riti funerari di un membro della propria metà. Non è vietato, invece, compiere i riti funerari su quei relativi stranieri che sono i membri dell'altra metà. Perciò le due metà si rendono reciprocamente il servizio che nessuna delle due può rendere a se stessa (29).

Nel caso dei morti, peraltro, si rivela la debolezza delle teorie che pongono l'accento esclusivamente sul dono e sullo scambio, come

fanno Mauss e Lévi-Strauss. Si deve forse dire che le metà si scambiano i loro rispettivi morti, per giocare al gioco dello scambio, come scambiano donne e cibo? No. Evidentemente gli uomini temono i loro morti ancor più dei morti altrui e questa paura non ha nulla di metafisico all'origine. Ogni gruppo «produce» i suoi morti e vi è qui un'attività ancora più pericolosa della produzione delle donne o dei beni di consumo. Perciò, in molte società, si fa sempre ricadere la responsabilità della morte su un altro gruppo o su un membro di questo gruppo. E' questa imputazione all'altro gruppo che spiega, peraltro, l'esistenza degli scambi funerari e il problema fa tutt'uno, certamente, con quello del carattere rituale dei funerali e di tutte le istituzioni umane.

I divieti paralizzano i gruppi di coabitazione; se ci fossero solo essi questi gruppi morirebbero di inedia. Ma c'è anche l'imperativo rituale che spinge i membri di questi gruppi verso l'esterno, alla ricerca delle vittime. E proprio a partire dai riti sacrificali si costituiscono le basi della cultura umana, in particolare i modi dello scambio matrimoniale, i primi scambi economici, eccetera.

Oughourlian: Vorrei interromperla. Se la vittima espiatoria è un membro della comunità, come potrebbe la volontà di riprodurre il suo assassinio orientare il gruppo verso l'esterno e incitarlo a entrare in rapporto con altri gruppi? Se si vuole rifare ogni cosa esattamente come è accaduta la prima volta, perché non cercare le vittime sostitutive all'interno del gruppo?

Girard: Il comportamento degli uomini è determinato non da ciò che è realmente accaduto ma dall'interpretazione di quello che è accaduto. Ed è il doppio transfert che detta questa interpretazione. Esso fa apparire la vittima radicalmente altra e trascendente rispetto alla comunità. La comunità appartiene alla vittima ma la vittima non appartiene alla comunità. In linea di massima, dunque, la vittima apparirà più esterna che interna; ciò è espresso in molti miti nell'idea che questa vittima è un visitatore venuto da un mondo sconosciuto (30). Anche se la vittima non sembra straniera, appare

sempre come se venisse o ritornasse dall'esterno e soprattutto come se vi ritornasse nel momento in cui si fa cacciare dalla comunità.

Il fatto che le vittime sacrificali, anche quando sono umane, siano scelte fuori della comunità, suggerisce che questa interpretazione che decentra ed esteriorizza la vittima rispetto alla comunità, facendone peraltro il centro e l'origine di tale comunità, ha dovuto prevalere nel corso della storia umana, anche negli stadi più rudimentali della simbolizzazione vittimaria. E' dunque ragionevole pensare che l'impulso rituale, la ricerca delle vittime, orienti i gruppi verso l'esterno nel momento stesso in cui l'impulso del divieto rende impossibile ogni interazione vitale tra i membri del gruppo. Si può dunque immaginare come, sotto l'influenza di questi due impulsi, i quali promanano entrambi - non bisogna mai dimenticarlo - da un solo e identico meccanismo, quello della suggestione vittimaria, possa verificarsi un nuovo tipo di interazione sociale tra gruppi originariamente separati, o tra gruppi separati di recente dalla stessa crisi mimetica, e si può immaginare che tale nuovo tipo di interazione, presentandosi come una serie di scambi differiti e simbolizzati dal gioco sacrificale, ossia dal gioco della crisi mimetica e della vittima, si sostituirà alle interazioni immediate della vita animale.

Si spiega allora perché, in tutte le culture primitive, tutte le istituzioni, funerali, matrimonio, caccia, allevamento, riti di passaggio, eccetera si presentano strutturalmente come una «crisi mimetica» al termine della quale è sacrificata una vittima.

Sembra impensabile, a prima vista, che tutte le istituzioni umane possano scaturire da una pratica così negativa e distruttrice. Si tratta sempre, in fin dei conti, di immolare una vittima. Ma vi è infine solo un numero esiguo di vittime e, prima del loro sacrificio, un gran numero di partners con i quali è lecito rigiocare la crisi, ossia abbandonarsi a tutte le attività sessuali, alimentari e funerarie che sono proibite con i membri del gruppo.

In molte culture primitive, gli scambi fondamentali sono non soltanto accompagnati da sacrifici ma rimangono contrassegnati dall'ostilità rituale della crisi mimetica. E' quanto osserva peraltro

Mauss senza poterlo spiegare nel suo "Essai sur le don" (31). In molte culture sudamericane, il termine che designa il cognato definisce al contempo l'avversario rituale, il fratello nemico e la vittima sacrificale del pasto antropofagico (32).

Nella maggior parte dei casi, quando si è consolidato il sistema di scambio, l'aspetto utilitario dell'istituzione predomina, l'ostilità rituale e il sacrificio, ancora una volta, sono respinti ai margini e addirittura spariscono. E' il processo che abbiamo osservato in tutte le nostre analisi. Può accadere tuttavia che la violenza originaria perduri intatta e sfoci in istituzioni come le guerre rituali, i riti dei cacciatori di teste, o quelle forme di cannibalismo che vertono su catture di prigionieri sempre più o meno equilibrate dalle due parti e del tutto analoghe a degli scambi.

Se si esamina questo tipo di istituzioni, ci si accorge che si tratta in fondo della stessa struttura presente nel matrimonio o negli scambi commerciali accompagnati dal sacrificio, solo che in questo caso è la dimensione distruttrice e violenta a prendere il sopravvento, perlomeno ai nostri occhi. Come al solito, gli etnologi sono troppo legati alla nostra concezione razionale delle istituzioni 'utili' per trarre dalle omologie strutturali quelle conclusioni radicali che esse evidentemente richiedono.

Che si tratti di guerrieri uccisi alternativamente da una fazione o dall'altra, di prigionieri catturati, o di donne «scambiate», non c'è molta differenza tra quelle istituzioni in cui ci si accorda per combattersi meglio, ossia dove ci si risparmia da una parte e dall'altra per non privarsi di nemici rituali, e le istituzioni in cui ci si combatte per accordarsi meglio, ossia per scambiare le donne o i beni che non si possono conservare per sé.

Nel primo caso, predomina la funzione 'catartica' e nel secondo la funzione 'economica', ma queste due funzioni non sono veramente distinte; non sono altro che delle razionalizzazioni "a posteriori" a opera di osservatori che non scorgono l'origine comune di tutte le istituzioni nella riproduzione di una violenza fondatrice.

LA MORTE E I FUNERALI.

Girard: Che tutte le opposizioni significative si possano elaborare in funzione del processo vittimario, e come interpretazione di questo stesso processo, sempre incentrato sulla vittima, pare incredibile a prima vista, ma l'analisi conferma che è possibile e che è anzi la sola concezione verosimile, la sola che renda comprensibili certe condotte specificamente umane, rimaste fino ad oggi del tutto enigmatiche, come il trattamento riservato ai morti, per esempio, il fatto che, da quando esiste qualcosa come una umanità, vi sia, a quanto pare, di fronte ai morti quello strano comportamento che noi definiamo funerario, quel rifiuto di vedere nella morte ciò che vi vede il naturalismo, la cessazione della vita, e nel cadavere una specie di oggetto definitivamente rotto, inutilizzabile, un semplice rifiuto. Ben lungi dall'essere «innata», questa concezione naturalistica è di elaborazione relativamente recente, ed è ignota alla maggior parte dell'umanità.

Per il pensiero moderno la concezione religiosa della morte è una sublimazione, una idealizzazione di un atteggiamento davanti alla morte che sarebbe il solo 'naturale', quello nostro ovviamente, e che preesisterebbe a tutti gli altri, ossia la concezione naturalistica e funzionale della vita e della morte. Tale concezione non spiega l'universalità e la natura rituale dei funerali. Per darne una spiegazione, è necessario e sufficiente ammettere che ogni morte si interpreta a partire dal processo vittimario; non c'è morte che non sia strettamente connessa alla vita.

In un articolo sul lutto, Freud, come al solito, sfiora una verità che tuttavia gli sfugge completamente. Riconosce le virtù riconciliatrici di ogni morte, ma non si accorge che questa riconciliazione a un certo livello fa tutt'uno, per la società, con la vita.

Freud si crede obbligato a "supporre" per le sue intuizioni la concezione naturalistica della morte, a ritenerla preesistente a tutte le altre; basta eliminare tale supposizione, tale postulato gratuito, sottostante all'edificio del lutto, basta radicalizzare l'intuizione

freudiana per capire che il lutto riconciliatore, il lutto che rivivifica ogni cosa e restituisce il suo vigore a ogni attività culturale, è l'essenziale della cultura umana; il meccanismo di riconciliazione mimetica, contro la vittima espiatoria e intorno a essa, non è che la forma più elementare ed efficace di un processo di cui Freud, con il suo meraviglioso genio di osservazione, individua intorno a sé le manifestazioni talora più sottili, di cui coglie gli echi più intimi, ma senza riuscire a effettuare quella rivoluzione «copernicana» che riorganizzerebbe veramente il suo pensiero intorno a queste intuizioni essenziali.

La prova che gli uomini identificano tutti i morti con la vittima riconciliatrice e con la potenza sacra, consiste in quello che si chiama "il culto dei morti" che, contrariamente alla morte naturalistica, sembra in verità sottostare a tutte le altre forme di religioso.

Se partendo dal meccanismo vittimario gli uomini non solo generano tutte le loro istituzioni ma anche scoprono tutte le loro «idee», è evidente che l'atteggiamento di fronte alla morte non è affatto dettato da una volontà inconscia di rimuovere un sapere naturalistico della morte che i primitivi «nel loro profondo» non ignorerebbero ma che non avrebbero il coraggio e l'audacia, riservati a noi, di affrontare direttamente. Solo l'etnocentrismo, o forse il più ingenuo modernocentrismo può concepire le cose in questo modo.

Per gli uomini, in realtà, la scoperta di quella che chiamiamo la morte e la scoperta di quella che chiamiamo la vita non possono che coincidere perfettamente, poiché è a partire dal processo vittimario, ancora una volta, che tali «concetti» si rivelano all'uomo; basta riflettere sui dati di questo processo e sul necessario misconoscimento di cui diviene oggetto, per capire che questa congiunzione del più morto e del più vivo non costituisce la «confusione» di due idee e neppure l'intuizione geniale di qualche spirito assoluto.

Nel momento in cui si interrompe la violenza, e si stabilisce la pace, la comunità ha l'attenzione fissata su questa vittima che ha

appena ucciso; scopre il primo cadavere, insomma. Ma come potrebbe scoprirlo nel senso nostro, nel senso della morte naturalistica, se questo cadavere significa per l'intera comunità il ritorno alla pace, l'avvento di ogni possibilità culturale, vale a dire, per gli uomini, di ogni possibilità di vita? Alle virtù riconciliatrici della vittima espiatoria bisogna attribuire, negli uomini, la scoperta congiunta, sul medesimo cadavere, di tutto ciò che si può chiamare morte e di tutto ciò che si può chiamare vita. La morte si manifesta innanzitutto come un formidabile influsso di vita. Per capire la concezione religiosa della morte, basta ammettere che essa costituisce l'estensione a tutti i membri della comunità, quando a loro accade di morire, per una ragione o per un'altra, dell'insieme dinamico e significativo costituito a partire dalla vittima espiatoria.

L'uomo è effettivamente, come afferma Malraux, il solo animale che sappia di dover morire. Ma questo sapere non gli si può presentare nella forma irreparabile e materialistica che il più delle volte assume per noi. Se fosse così, l'umanità in gestazione non avrebbe mai resistito alla potenza disgregatrice di questo sapere. L'idea che le verità intollerabili bastino da sole a suscitare le costruzioni culturali che le mascherano è tra le più sospette, o piuttosto è filosofia, vale a dire un succedaneo del sacro che riprende a trattare, ancora una volta, la morte come se fosse produttrice di vita, o in altri termini, a divinizzarla subdolamente, una volta di più.

Qualsiasi considerazione del religioso come un fatto tardivo, come una semplice ripresa di qualcosa introdotto in aggiunta, sovrapposto a dati di base sempre identici alla nostra coscienza, qualsiasi riduzione del religioso a una sublimazione e a una idealizzazione, subordinandolo logicamente e cronologicamente a concezioni moderne, deve essere abbandonata. La superiorità della nostra tesi consiste precisamente nel fatto che essa permette di rinunciare a queste grossolane falsificazioni del religioso; offre una realtà concreta, dà forma, sin nei minimi particolari, alla più grande intuizione antropologica del nostro tempo, l'intuizione di Durkheim sull'identità del sociale e del religioso, intuizione che deve

significare, in fin dei conti, l'anteriorità cronologica dell'espressione religiosa su ogni concezione sociologica. Ciò che è creatore, ciò che è fecondo sul piano culturale, non è la coscienza naturalistica della morte, il desiderio che ho di fuggire la credenza in questa morte naturalistica che ormai mi possiede (questa credenza che produce soltanto le caricature macabre da cui siamo circondati), ma è la rivelazione della morte come sacro, ossia come potenza infinita, più benevola in fin dei conti che temibile, più adorabile che terrificante.

Se l'idea della morte penetra a partire dalle vittime sacralizzate, se non c'è dio dietro al quale, in ultima analisi, non ci sia un morto, si capisce perché esistano società nelle quali non c'è morto che non sia un dio. Freud ci mostra che i fondamenti di questa perpetua metamorfosi rimangono presenti tra noi; non c'è morto che non susciti un lutto unificatore, non c'è morto, in società, che non diventi una grande risorsa della vita.

Nei riti funerari esiste il momento del terrore, naturalmente, e corrisponde al processo di corruzione carnale, ma quest'ultimo è riferito non a un processo fisico-chimico bensì alla crisi mimetica; questo momento non è altro, dunque, che una preparazione alla riconciliazione sacrificale e al ritorno alla vita; perciò deve figurare nei funerali che riproducono, certo, lo schema di tutti gli altri riti.

Lefort: Il morto e il vivo si compenetrano l'un l'altro senza mai fine; si può qui concepire, su un fondo d'animalità, ciò che precede la loro differenziazione.

Girard: Non si tratta di abbandonare questo cadavere talismano, apportatore di vita e di fecondità; è sempre come tomba che si elabora la cultura. La tomba non è altro che il primo monumento umano eretto intorno alla vittima espiatoria, la culla primigenia delle significazioni, quella più elementare e fondamentale. Non c'è cultura senza tomba, non c'è tomba senza cultura; la tomba è al limite il primo e l'unico simbolo culturale (33).

Oughourlian: Nei riti funerari vediamo effettivamente l'abbozzo iniziale e il modello di ogni cultura susseguente. Tutto si edifica sulla morte al tempo stesso trasfigurata, sacralizzata e dissimulata. Vediamo come, a partire dal meccanismo vittimario e dai primi abbozzi di sacralizzazione che tendono a estendersi a tutti i morti della comunità, l'indifferenza animale di fronte al cadavere farà posto all'attenzione affascinata che porta gli uomini a trattare tutti i loro cadaveri non come dei vivi, ma piuttosto come degli esseri trascendenti la vita e la morte, onnipotenti su di loro per il male come per il bene, sia dunque a consumarli ritualmente, per assorbire la loro potenza, sia a trattarli da morti come se fossero vivi o in attesa di un'altra vita, dando a loro una dimora corrispondente all'idea che ci si fa di essi.

Vediamo come quei templi, quelle fortezze, quei palazzi nelle cui fondamenta si interravano delle vittime per assicurare a esse lunga vita, siano solo tombe trasfigurate, ma si può davvero dimostrare che l'intera cultura umana proviene dalle vittime sacralizzate? Non è un compito interminabile, impossibile?

3. IL PROCESSO DI OMINIZZAZIONE

POSIZIONE DEL PROBLEMA.

Oughourlian: Siamo portati a chiederci fino a dove si debba far risalire, nel passato umano o preumano, il meccanismo della vittima espiatoria. Se questo meccanismo fonda quanto vi è di umano nell'uomo, se a esso vanno anzi ricollegate le istituzioni più antiche dell'umanità, come la caccia e i divieti di incesto, allora si tratta già del processo di ominizzazione, ossia del passaggio dall'animale all'uomo (34).

Girard: E' la questione, infatti, verso cui puntiamo. Per porla convenientemente, bisogna innanzitutto ricordare il modo in cui la si tratta ai giorni nostri. O la si risolve in modo puramente verbale, appellandosi continuamente a parole che alla fine non significano più nulla, a forza di significare troppo, la «cultura» per esempio e, naturalmente, l'«evoluzione», oppure si tenta di concepire il passaggio dall'animale all'uomo in modo concreto e ci si trova davanti una serie di contraddizioni insolubili: tutti gli argomenti sfociano in vicoli ciechi.

Il cervello del neonato umano è già così voluminoso, alla nascita, che il parto sarebbe impossibile nella femmina dell'uomo senza un allargamento del bacino, assente negli altri primati. Il cervello umano, d'altra parte, è quello che ha la più considerevole crescita postnatale. Per permettere questa crescita, bisogna che l'ossatura del cranio, nel neonato, si richiuda completamente solo molto tempo dopo la nascita. Rispetto alla prole degli altri mammiferi il

neonato umano è più vulnerabile e debole, e lo rimane per un periodo di tempo estremamente lungo, più lungo relativamente a quanto avviene nel regno animale.

Lefort: Questa nascita prematura, questa «neotenia» del neonato umano è un fattore di adattamento; essa probabilmente, permettendo questa crescita post-natale del cervello, assicura all'intelligenza umana non solo la sua potenza ma la sua straordinaria elasticità. Invece di rimanere destinati a montaggi istintuali, siamo adatti ai più diversi apprendimenti culturali. Tutto ciò rappresenta per l'uomo una superiorità sulle altre specie.

Girard: Innegabilmente. Questa superiorità è indubitabile quando il sistema è a punto, ma non si vede assolutamente come questa messa a punto si sia potuta effettuare. Per proteggere una prole così a lungo vulnerabile come quella dell'uomo, ci vogliono degli adattamenti del comportamento, non solo nella femmina che deve nutrire questo bambino, talvolta per degli anni e trasportarlo quando si sposta, ma anche nel maschio. Ciò resta vero, anche se si considerano mistificatrici alcune immagini idilliache della coppia preistorica. La lunga presenza del bambino accanto alla femmina lo rende necessariamente un ostacolo nei suoi rapporti con il maschio, un fastidio minore forse, ma reale.

In numerose specie, se si verifica un incontro tra il maschio e i figli, questi si lasciano sterminare. Nella vita animale, il più delle volte, la dipendenza infantile è così breve, e i periodi di calore sono ripartiti in modo tale, che le interferenze tra la funzione materna e quella sessuale sono inesistenti o ridotte al minimo.

Lefort: Nelle scimmie antropoidi, tuttavia, la dipendenza della prole è molto più lunga.

Girard: E' vero, ma è comunque meno lunga che nell'uomo, e forse non è permanente l'eccitazione sessuale. Questi animali, d'altra parte, sono dei tranquilli onnivori, analoghi, a quanto pare,

per molti aspetti, a quelli che ci precedono nella storia dell'evoluzione. I nostri progenitori, invece, sono divenuti molto presto, durante il processo di ominizzazione, carnivori e cacciatori. Nel parossismo della caccia, sono necessarie delle forti scariche di adrenalina, che possono anche verificarsi in altri momenti, in seno al gruppo familiare per esempio, per effetto di una qualsiasi contrarietà.

Per riconoscere il problema costituito dal controllo della violenza, bisogna ugualmente pensare a quella strana attività che chiamiamo guerra e che ha dovuto fare, anch'essa, una comparsa abbastanza precoce, insieme al cannibalismo, nei gruppi umani o preumani. La guerra primitiva si sviluppa in maniera evidente tra gruppi molto vicini, ossia tra uomini che nulla obiettivamente distingue sul piano della razza, del linguaggio, delle abitudini culturali. Tra l'esterno nemico e l'interno amico, non c'è reale differenza e non si capisce come dei montaggi istintuali potrebbero spiegare la differenza di comportamento.

Oughourlian: La prova che questa differenza non è istintuale consiste nel fatto che si può annullare. Esiste l'assassinio intrafamiliare. Non è abbastanza frequente da compromettere l'istituzione della famiglia, troppo frequente, tuttavia, perché si possa considerare l'assenza di violenza in seno ai gruppi sociali come se si trattasse di un istinto nell'uomo.

Girard: E' importante constatare che invece di essere naturalmente centrifuga, la rabbia, quando ci si abbandoni a essa, è centripeta. Più è esasperata, più tende a orientarsi verso gli esseri più vicini e più cari, quelli che in tempi normali sono meglio protetti dalla regola della non-violenza. Questa tendenza centripeta non è qualcosa che si possa trattare alla leggera. Alcuni studiosi sono consapevoli dell'enormità del problema che qui si pone. Sherwood L. Washburn, per esempio, si rende conto che è stato necessario dominare la rabbia, ma non ci dice perché e come la rabbia sia stata effettivamente dominata:

"One of the essential conditions for the organization of men in cooperative societies was the suppression of rage and of the uncontrolled drive for first place in the hierarchy of dominance" [«Una delle condizioni essenziali dell'organizzazione degli uomini in società cooperative fu la repressione dell'ira e dell'impulso incontrollato al primo posto nell'ordine gerarchico»] (35).

Oughourlian: Lei constata, insomma, che le opere migliori sulla ominizzazione scorgono il problema ma non hanno scoperto il modo di risolverlo. Gli etologi parlano di istinto per cose così opposte tra loro che la parola non significa più nulla e gli etnologi prendono i divieti come un dato che non ha bisogno di essere spiegato. Lo stesso fa Freud quando riferisce i divieti al desiderio rimosso, ossia ancora al divieto. Appena si situa il problema su un fondo d'animalità, risaltano alcune intuizioni geniali di Freud ma la teoria psicoanalitica fa una figura meschina.

Girard: Freud non si accorge che il controllo dei rapporti sessuali si iscrive nella questione ancora più fondamentale della violenza. Per capire a che punto è fondamentale tale questione, basta evocarne un aspetto affatto elementare ma indubitabile, quale l'utilizzazione della pietra e delle armi. Molto prima dell'apparizione dell'"Homo sapiens", la riduzione dei canini alle dimensioni attuali suggerisce che le pietre hanno sostituito la dentizione nella maggior parte dei suoi usi, comprese le lotte intraspecifiche (36).

Se gli animali possono gareggiare e combattere senza arrivare alla morte, ciò è dovuto a delle inibizioni istintuali che assicurano il controllo delle armi "naturali", come gli artigli e i denti. Non si può credere che questo tipo di controllo si estenda automaticamente alle pietre e alle altre armi artificiali il giorno in cui gli ominidi cominciano a usarle. Le violenze non trattenute dai filtri dell'inibizione, perché non sono un pericolo tra avversari disarmati, diverranno fatali a partire dal momento in cui gli avversari sono armati di sassi.

Se invece di lanciarsi dei rami come a volte fanno, gli scimpanzé imparassero a lanciarsi delle pietre, la loro vita sociale sarebbe sconvolta. O scomparirebbe la specie, oppure dovrebbe come l'umanità darsi dei divieti. Ma come si fa a darsi dei divieti?

Lefort: Alcuni vedono nella sessualità permanente la chiave dell'ordine umano, l'esca che trattiene il maschio in permanenza accanto alla femmina, e «cementa l'unione della coppia».

Girard: Nulla suggerisce che la sessualità presa in se stessa abbia questo potere. Nei mammiferi, i periodi di eccitazione sessuale sono contrassegnati da rivalità tra i maschi. Il gruppo animale è allora particolarmente vulnerabile alle minacce esterne. Non c'è ragione di vedere nella sessualità permanente un fattore di ordine piuttosto che di disordine.

Oughourlian: Se si ricapitolano i dati presenti all'origine della cultura umana, si nota che sono sempre suscettibili di assicurare la distruzione dei sistemi preesistenti, mai la benché minima creazione nuova. E' il caso della pietra e delle armi, è il caso dell'accresciuta attitudine all'azione violenta, necessitata dalla caccia e dalla guerra; è il caso dell'infanzia resa sempre più lunga e fragile. Se lo si scompone in elementi analizzabili, il processo di ominizzazione si rivela costituito interamente da fenomeni ciascuno dei quali potrebbe bastare, da solo, a farlo fallire. Bisogna che queste impossibilità si siano trasformate, in un modo o in un altro, in risorse; sono state loro a suscitare, grazie a una «misteriosa alchimia», delle forme culturali e dei processi biologici sempre più umanizzati.

Nel momento in cui la propensione alla rabbia è sistematicamente coltivata e sviluppata all'esterno, da un animale che si arma di pietre e di utensili, bisogna che questa stessa rabbia all'interno sia sempre meglio dominata da questo stesso animale posto di fronte a compiti famigliari e sociali sempre più delicati e vincolanti. Le inibizioni istintuali non possono spiegare questa

duplice evoluzione in senso opposto. Per incanalare la rabbia verso l'esterno, è necessaria tutta una organizzazione culturale analoga ormai a quelle che vediamo ancora intorno a noi.

Girard: E' infatti quello che intendono gli studiosi e invocano tutti la «cultura» per spiegare queste singolari trasformazioni. Constatando che la «cultura» ha risolto tutti i problemi non si rischia quasi mai di sbagliare. In questo caso la cultura è una parola di uso inevitabile, certo, ma essa pone il problema piuttosto che risolverlo.

Gli studiosi non capiscono assolutamente in che cosa consistono i processi «culturali», come si innescano sui processi «naturali» e come reagiscono su questi ultimi per generare forme sempre più umanizzate. Capiamo infatti che i gradi di evoluzione biologica sono troppo rapidi per non implicare degli elementi culturali, ma non capiamo assolutamente in che cosa consiste questa reciproca implicazione. Credo tutti siano oggi d'accordo nel riconoscere che il volume del cervello ha una crescita davvero troppo rapida per i processi normali dell'evoluzione biologica.

La scienza attuale è così disarmata davanti a questi problemi che si è abituata a trattare il loro stesso enunciato come se si trattasse di una soluzione. E' ciò che conferisce quell'aspetto irrealistico, quello stile da favola a tante descrizioni che vorrebbero essere scientifiche. Il trionfalismo evoluzionistico si oppone al trionfalismo creazionistico e religioso ma i meccanismi intellettuali non sono molto cambiati. Questo genere di esercizio ha finito per scoraggiare gli etnologi e ha contribuito alla deplorabile scissione tra le ricerche sulla cultura e le ricerche orientate verso la biologia.

Come la fata buona delle leggende, Madama Evoluzione supera tutti gli ostacoli con una tale facilità e in modo così prevedibile che il nostro interesse si affievolisce. Al minimo colpo della sua bacchetta, anche le forme culturali più lontane dalla vita animale, le istituzioni simboliche, si presentano all'appello e sfilano davanti a noi come dei bravi soldatini di piombo. Come il granchio ha bisogno delle chele o il pipistrello delle ali, e Madama Evoluzione,

sempre benevola, gliela fornisce, così l'uomo ha bisogno della «cultura» e, servita su un piatto d'argento, la riceve da questa nuova Grande Madre universale.

Nel quadro stesso delle ricerche evoluzionistiche, gli studiosi cercano, ormai da molto tempo, di reagire contro questi semplicismi per darsi una problematica più concreta. Weston La Barre protesta, per esempio, contro l'idea frequentemente espressa che la fragilità stessa del neonato umano debba provocare la formazione di un gruppo familiare capace di proteggerlo. Ma per poi ricadere, disgraziatamente, in una specie di freudismo modificato che non vale più di quanto ha appena condannato:

«It is fooling to say, as have two recent authors, that "the prolonged helplessness of human infants conduces to the formation of a family group" for this is to suppose that results achieved are the dynamic causes. Besides, just how does helplessness do any conducting? On the contrary, the existence of a family group based upon identifiable drives is the enabling factor behind the development of prolonged infantile helplessness».

[«Non ha molto senso dire, come hanno fatto recentemente due autori, che "la prolungata convinzione di impotenza propria dell'infante umano porta alla formazione del gruppo familiare", perché ciò significa postulare che i risultati raggiunti siano le cause dinamiche. Inoltre, in quale modo può l'impotenza portare a qualcosa? Al contrario, l'esistenza di un gruppo familiare fondata su impulsi identificabili è il fattore agente dietro lo sviluppo della prolungata impotenza infantile»] (37).

ETOLOGIA E ETNOLOGIA.

Oughourlian: Non abbiamo ancora parlato del dato fondamentale di tutte le sue analisi, la mimesi di appropriazione.

Girard: Non la dimenticheremo certo. Essa più che mai svolgerà il ruolo fondamentale poiché è un dato che gli animali hanno in comune con gli uomini. Rispetto alla psicoanalisi e al marxismo la presente ipotesi ha di superiore il fatto di eliminare tutte le false specificità dell'uomo. Partendo dai divieti dell'incesto o dal motivo economico, o dall'oppressione socio-politica, non si può veramente porre il problema dell'ominizzazione e dell'origine simbolica su un fondo d'animalità, come bisogna ormai fare per rinunciare realmente a darsi in anticipo tutto ciò che si tratta di spiegare. Non esiste nelle scimmie la nozione di padre. Gli animali dominati si lasciano morire di fame piuttosto che contendere il nutrimento agli animali dominanti. Se riusciamo a pensare l'ominizzazione a partire dalla mimesi di appropriazione e dai conflitti che essa genera, sfuggiamo all'obiezione legittima del circolo vizioso nella determinazione dell'origine, obiezione che fa Lévi-Strauss a "Totem und Tabu". E al tempo stesso trascendiamo la favola evoluzionistica verso una problematica per la prima volta concreta.

Lefort: A differenza degli etnologi e di altri specialisti della cultura umana, gli etologi si interessano al mimetismo. Studiano, per esempio, il ruolo dell'imitazione nelle condotte specifiche. Oggi si sa che un giovane uccello non riprodurrà mai in modo esatto il canto della sua specie se non l'ha sentito cantare correttamente da congeneri adulti, a un determinato stadio del suo apprendimento.

Girard: La mimesi è presente, a quanto pare, in tutte le forme di vita, ma nei mammiferi definiti superiori, in particolare tra i parenti più prossimi dell'uomo, le scimmie antropoidi, si manifesta sotto forme particolarmente spettacolari. In certe specie la propensione a imitare e quella che chiamiamo l'indole rissosa, litigiosa, costituiscono evidentemente una sola e identica cosa; si ha a che fare con la mimesi di appropriazione.

Eppure gli etologi non pensano mai a raffrontare il problema del mimetismo animale con quello delle rivalità definite di prestigio e dei rapporti di subordinazione che ne risultano. Questi rapporti di

subordinazione, i "dominance patterns" degli studiosi di lingua inglese, svolgono un ruolo cruciale nelle forme di socialità animale.

La nozione di prestigio va qui criticata. Essa si riferisce semplicemente al contenuto mimetico della rivalità, al fatto che l'oggetto non basta a spiegare l'intensità di quest'ultima. Si può eliminare l'oggetto e la rivalità continuerà.

A noi interessa direttamente il ruolo del conflitto mimetico nella costituzione delle società animali. L'individuo che cede per primo cederà ormai per sempre; senza lottare abbandonerà al vincitore il primo posto, i bocconi migliori, le femmine di sua scelta. Questi rapporti possono essere rimessi in discussione ma in genere hanno una certa stabilità. Perciò si parla a loro proposito di società animale.

Oughourlian: C'è una grande disputa ai giorni nostri tra gli etologi e gli etnologi strutturalisti o culturalisti. I primi insistono sulle somiglianze tra la socialità animale e la socialità umana; i secondi non vogliono sentir parlare degli animali. Lei da che parte sta?

Girard: Credo che ci siano delle intuizioni importanti da entrambe le parti, ma anche delle manchevolezze. Penso che il nostro approccio tramite il mimetismo ci permetterà di riconciliare queste intuizioni e di eliminare le manchevolezze.

Parliamo innanzitutto del contributo etologico, inteso, naturalmente, nella prospettiva mimetica. La stabilizzazione dei "dominance patterns" impedisce i dissensi in seno al gruppo animale; impedisce la prosecuzione interminabile delle rivalità mimetiche. Gli etologi hanno ragione di affermare che i "dominance patterns" svolgono un ruolo analogo a quello di certe differenziazioni e suddivisioni talvolta gerarchiche, anche se non sempre, nelle società umane; si tratta di incanalare i desideri in direzioni divergenti e di rendere impossibile la mimesi di appropriazione.

Presso certi mammiferi, l'individuo unico o i pochi individui che dominano il resto del branco occupano di frequente una posizione centrale. Sono costantemente osservati e imitati dagli altri maschi che si tengono alla periferia. E' come dire che l'imitazione verte su tutti gli atteggiamenti e i comportamenti degli animali dominanti "esclusi i comportamenti di appropriazione". E' un fatto che mi pare di fondamentale importanza e che non si fa sufficientemente risaltare.

Cacciata dall'ambito in cui suscita la rivalità, l'imitazione si rafforza in tutti gli altri ambiti e si orienta sull'animale più potente, più capace di assicurare la protezione del gruppo, non da solo ma in quanto modello e capo di tutti gli altri; è lui che determina l'atteggiamento del gruppo, che dà il segnale dell'attacco o della fuga, ecc. Molti studiosi ritengono che questo ordinamento assicuri al branco, per esempio tra i babbuini, una coesione e una efficienza che mancherebbero in assenza di "dominance patterns", sia all'interno sia di fronte a eventuali nemici.

Oughourlian: C'è una somiglianza tra questo genere di organizzazione e le attività derivate dal rito che presentano agli uni e agli altri dei modelli conformi agli scopi della società e capaci, se correttamente seguiti, di assicurare la sua perpetuazione.

Girard: Infatti. La forza dell'etologia consiste nell'evidenziare queste indubbie somiglianze tra socialità animale e socialità umana. Essa ha ragione di protestare contro la straordinaria insularità dell'etnologia culturalista e strutturalista, il rifiuto assoluto di ricollocare la cultura umana nella natura, la concezione propriamente metafisica della simbolicità (38).

Gli etnologi a loro volta non hanno meno ragione di rimproverare agli etologi di semplificare le cose. Nelle società animali, non c'è nulla al di fuori dei rapporti tra dominanti e dominati. Il carattere sistematico dell'insieme non viene inteso in quanto tale. Non esistono posizioni al di fuori degli individui che le

occupano. Sono gli stessi etologi che evidenziano il sistema osservando gli animali e «verbalizzando» le loro osservazioni.

Gli etologi possono agire in questo modo perché la rappresentazione del sistema in quanto tale caratterizza essenzialmente le società umane. Gli uomini sottomessi all'autorità di un re, di un presidente della repubblica o di un direttore d'azienda si comportano un po' come animali dominati di fronte all'animale dominante ma, a differenza degli animali, sono anche capaci di parlare di monarchia, di repubblica e di altre nozioni del genere. Da implicito che era negli animali, il sistema è diventato esplicito. E anche molto più complicato. La rappresentazione e la memoria di questa rappresentazione gli consentono di estendersi in territori considerevoli e di perpetuarsi per parecchie generazioni senza modificazioni degne di nota, oppure con modificazioni che siamo in grado di osservare e di registrare, rendendo possibile il fatto di avere una "storia".

Il fatto che, tra gli uomini, le posizioni vacanti non siano occupate, in linea di massima, mediante una lotta mimetica tra i candidati, è legato evidentemente a questa possibilità di rappresentare il sistema. Vi sono spesso delle vestigia di lotta mimetica nelle forme "rituali" che circondano le procedure di selezione ma tali procedure non poggiano quasi mai su una rivalità mimetica reale, come tra gli animali. Possono poggiare su principi diversi come la filiazione, l'elezione, il sorteggio, eccetera.

Oughourlian: Ma la concorrenza, nella nostra società, svolge un ruolo formidabile e possiede sempre, indubbiamente, un carattere mimetico.

Girard: Conviene infatti attenuare quello che ho appena detto, distinguendo le società primitive, e anche le società umane nel loro insieme, da quanto vediamo intorno a noi in questo momento. Nelle società primitive e tradizionali, lo status di un individuo e le funzioni che adempirà sono molto spesso determinati prima della nascita. Ciò è molto meno vero nella società moderna e lo è anzi

sempre di meno. In molti campi, che vanno dalla creazione artistica alla ricerca scientifica e all'iniziativa economica, la concorrenza imperversa. Per mezzo di antagonismi che non arrivano a essere mortali, si stabiliscono le gerarchie abbastanza instabili del «merito» e del «successo».

Un tale stato di cose trionfa grazie a una cancellazione locale delle barriere simboliche che caratterizzano le società primitive e che scoraggiano le rivalità. Di conseguenza la società moderna assomiglia un po' più, almeno per certi aspetti, alle società animali delle società primitive, nelle quali la concorrenza reale tra gli individui svolge un ruolo molto più debole. E' del tutto evidente che questa evoluzione recente ha contribuito alla creazione di quella nuova disciplina che è l'etologia, e al tipo di interpretazione che essa è portata a proporre. Per difendere la prossimità tra la socialità animale e la socialità umana, ci si appoggia quasi sempre a esempi tratti dalla nostra società. L'etnologia culturalista, invece, e tutte quelle discipline che tendono ad assolutizzare le differenze tra il pensiero simbolico e tutto ciò che non lo è, si appoggiano di preferenza alle società primitive, con i loro sistemi posizionali molto rigidi e sviluppati.

A sostegno della tesi etnologica, conviene notare non solo che gli uomini, nella società attuale, rivaleggiano per oggetti ad alta simbolicità ma che l'esistenza stessa di queste rivalità è resa possibile da istituzioni simboliche. In altre parole, la concorrenza mimetica non degenera, normalmente, in una lotta a morte, nella nostra società, per ragioni diverse da quelle che operano nella società animale. Non agiscono dei freni istintuali; è invece un'armatura simbolica estremamente potente a rendere possibile la «desimbolizzazione» e la relativa indifferenziazione dei settori concorrenziali. Il fatto che l'equilibrio tra i due settori ci sembri costantemente minacciato non infirma quello che sto dicendo, è anzi il contrario.

MECCANISMO VITTIMARIO E OMINIZZAZIONE.

Lefort: Insomma, se la capisco bene, proprio perché la nostra società è estremamente raffinata e sviluppata sotto il profilo simbolico, può permettersi e rendere feconde, dal suo punto di vista, delle rivalità mimetiche normalmente vietate all'uomo.

Girard: E' esattamente così. Le rivalità mimetiche sono normalmente vietate agli uomini; i divieti primitivi, come abbiamo visto, vertono essenzialmente su queste rivalità. E' come dire che le forme sociali umane, contrariamente alle forme animali, non possono "direttamente" provenire dalle rivalità mimetiche; ma da esse provengono indirettamente, per il tramite della vittima espiatoria. E' una cosa che già sappiamo, ma finora non abbiamo provato ad articolare la società umana su quella animale. Se esaminiamo le analisi appena fatte, se ripensiamo alle impossibilità dell'ominizzazione e confrontiamo tutto questo con il processo mimetico e il meccanismo della vittima espiatoria, constateremo di essere già trascinati verso un'ultima avventura.

Oughourlian: Questa avventura in realtà è già iniziata poiché proviamo a pensare le più fondamentali istituzioni umane, come la caccia o i divieti di incesto, in funzione della vittima fondatrice. E' già la differenza tra l'animale e l'uomo a essere in gioco.

Girard: In base alle analisi precedenti, deve essere possibile pensare il processo di ominizzazione in modo veramente radicale, a partire dall'animalità stessa e senza mai tener conto delle false specificità della natura umana. Bisogna dimostrare che l'intensificazione della rivalità mimetica, ovunque riscontrabile già a livello dei primati, deve distruggere i "dominance patterns" e suscitare forme sempre più elaborate e umanizzate di cultura tramite la vittima espiatoria. Nel momento in cui i conflitti mimetici diventano abbastanza intensi da impedire le soluzioni dirette che sfociano nelle forme animali di socialità deve scattare in

una prima «crisi», o in una serie di crisi, il meccanismo che genera le forme «differite», simboliche e umane della cultura.

Per supporre che le cose si siano svolte proprio in questo modo, è necessario e sufficiente mostrare che la potenza mimetica deve aumentare non solo nel corso del processo di ominizzazione, ma anche prima che esso scatti, e in modo sufficiente da assicurare questo scatto.

Ora, è una cosa già dimostrata se si adotta per il cervello umano e al tempo stesso per il cervello in via di ominizzazione la visione proposta da Jacques Monod in "Le hasard et la nécessité":

«Le proprietà davvero uniche del cervello dell'Uomo mi sembrano caratterizzate proprio dal possente sviluppo e dall'impiego intensivo della funzione di simulazione. E ciò al livello più profondo delle funzioni conoscitive, quello su cui si basa il linguaggio e che questo, senza dubbio, esprime solo in parte» (39).

Vi è motivo di pensare che la potenza e l'intensità dell'imitazione aumentino con il volume del cervello in tutta la discendenza che porta all'"Homo sapiens". Nei primati più prossimi all'uomo, il cervello è già relativamente più voluminoso, che in tutti gli altri animali. Deve essere questa crescente potenza a far scattare il processo di ominizzazione e non l'inverso, anche se in seguito il processo di ominizzazione accelera questo accrescimento, contribuendo in modo prodigioso all'incomparabile potenza del cervello umano.

Il ruolo considerevole degli incitamenti mimetici nella sessualità umana, l'eccitazione per esempio, il ruolo del voyeurismo, eccetera suggeriscono che il passaggio dalla sessualità periodica di tipo animale alla sessualità permanente dell'uomo potrebbe radicarsi nella intensificazione della mimesi. Vedremo presto che il desiderio umano è la mimesi che si innesta sui montaggi istintuali per attivarli il più possibile, eccitarli e disorganizzarli. Questo essenziale legame con il mimetismo conferisce alla sessualità umana il suo carattere ancora più conflittuale della sessualità animale, e la rende

di per sé inadatta a favorire l'armonia dei rapporti tra gli uomini, oppure la stabilità dei partners sessuali.

Vediamo così che le società umane non poggiano su dei "dominance patterns", e vediamo anche perché: le rivalità mimetiche tra gli uomini sfociano facilmente nella follia e nell'assassinio. Ma significa misconoscere la natura ed eludere la spiegazione più interessante attribuire questo sovrappiù di violenza nell'uomo a un istinto opaco e muto; esso fa tutt'uno con il sovrappiù di mimetismo legato all'accrescimento del cervello.

La rivalità mimetica inespiabile significa essenzialmente, come sappiamo, la scomparsa di ogni oggetto in quanto posta messa in gioco, e il passaggio dalla mimesi di appropriazione che aizza i membri della comunità gli uni contro gli altri alla mimesi dell'antagonista che finisce per raccogliarli contro una vittima e riconciliarli. Oltre una certa soglia di potenza mimetica, le società animali diventano impossibili. Questa soglia corrisponde dunque alla soglia di apparizione del meccanismo vittimario; è la soglia dell'ominizzazione.

Oughourlian: Scatta il meccanismo della vittima espiatoria e forme culturali fondate su di esso, e da esso mediate, prenderanno il posto delle forme animali. I problemi si presentano allo stesso modo a tutti i livelli e la loro soluzione spetta a varianti dello stesso meccanismo, probabilmente sempre più elementari quando si risale verso l'animalità.

Girard: Bisogna concepire il meccanismo vittimario in forme inizialmente così rozze ed elementari da potercele appena figurare, ma ciò non ha un'importanza cruciale. I dati che rendono questo meccanismo possibile e forse anche statisticamente necessario, sono presenti tutti. E questo meccanismo deve esercitare a tutti i livelli sulle rivalità gli effetti curativi e preventivi analoghi, fatte le debite proporzioni, a quelli esercitati mediante i divieti e i rituali pienamente umanizzati. Finora si rilevava che l'accrescimento rapido del cervello e tutti gli altri fenomeni esigevano una

interazione del biologico e del culturale ma non si disponeva di nessun motore capace di avviare questa strana macchina e farla girare. La vittima espiatoria ci fornisce questo motore. Possiamo concepire l'ominizzazione come una serie di stadi che permettono di assoggettare intensità mimetiche sempre crescenti, separate le une dalle altre da crisi catastrofiche ma feconde, perché fanno scattare di nuovo il meccanismo fondatore e assicurano a ogni tappa dei divieti sempre più rigorosi all'interno e dei canali rituali più efficaci verso l'esterno. Si capisce allora perché l'infanzia umana sia potuta diventare «fragile» e sempre più lunga, via via che cresceva il cervello, senza determinare l'estinzione pura e semplice della specie in corso di metamorfosi. E si capisce anche come, a ogni stadio, delle istituzioni più elaborate abbiano favorito un nuovo avanzamento mimetico, che determinava una nuova crisi e così di seguito, in un movimento a spirale che umanizzava sempre più l'antropoide.

Lefort: Grazie al meccanismo della vittima espiatoria, si comprende come i gruppi di coabitazione siano potuti diventare dei santuari di relativa non-violenza nel momento in cui, all'esterno, le attività violente si sviluppavano a dismisura. Si intravede come il primate in via di ominizzazione, l'animale ipersessualizzato e armato di pietre, sempre meglio addestrato alla caccia e alla guerra, abbia potuto trasformare in forza di elaborazione culturale la minaccia estrema di autodistruzione che ha sempre gravato su di lui nei momenti cruciali della sua evoluzione biologica e culturale.

Girard: C'è dunque una parte di intuizione vera in "Totem und Tabu" e consiste nel far risalire l'umanità a un assassinio collettivo. Non c'è, peraltro, mito fondatore che non faccia altrettanto, ma è stato il genio proprio di Freud a capire, contro tutta la futilità della sua epoca e della nostra, che bisognava prendere più sul serio di quanto l'antropologia fino allora fosse stata capace tutti quei messaggi in parte fantastici, ma concordanti su dei punti essenziali. Freud non ha potuto tuttavia liberarsi degli elementi mitologici che

ingombrano la sua teoria. Il padre selvaggio è l'ultima divinità della violenza e proprio perché questa sta oggi morendo, insieme alla religione psicoanalitica su di essa fondata, possiamo parlare nel modo in cui facciamo.

Oughourlian: Lei riscopre le ambizioni di Freud e può rendere a "Totem und Tabu" l'omaggio che quest'opera merita senza ricadere nelle inverosimiglianze della tesi freudiana. La violenza unificatrice non è solo l'origine del religioso, ma l'origine dell'umanità stessa. Il dramma unico e incredibile di Freud è l'allegoria deformata di processi che possono ripetersi, se è necessario, in milioni di anni, tanto a lungo quanto già lo esige o lo esigerà domani, la nostra conoscenza empirica della preistoria umana.

Girard: E' anche la risoluzione della disputa tra etologi e etnologi. Vi è sempre rottura e al tempo stesso continuità fra tutte le forme sociali, dapprima animali, poi preumane, infine completamente umane. Grazie alla problematica del mimetismo e della vittima espiatoria si capisce che ci sono sempre delle forme sociali fondate già sulla mimesi, anche tra gli animali, ed esse devono crollare, colpite da crisi mimetiche, perché appaiano delle forme nuove e più complesse, fondate sulla vittima espiatoria. Tra l'animalità propriamente detta e l'umanità in divenire c'è una vera rottura ed è la rottura dell'assassinio collettivo, il solo capace di assicurare delle organizzazioni fondate su divieti e rituali, per quanto embrionali siano. E' dunque possibile inscrivere la genesi della cultura umana nella natura, riferirla a un meccanismo naturale senza toglierle ciò che ha di specifico, di esclusivamente umano. Non si può risalire, certo, ai fenomeni di cui stiamo qui trattando. Tutto ciò che apprendiamo direttamente o indirettamente, sul piano rituale, appartiene a un universo pienamente umanizzato. Abbiamo dunque un buco enorme, letteralmente di parecchi milioni di anni. Mi si rimprovererà di eccedere i limiti del possibile quando situo il meccanismo della vittima espiatoria all'origine dell'ominizzazione. Questo procedimento non ha tuttavia nulla di arbitrario.

Possediamo già un'enorme massa di indizi convergenti dal lato dei riti umani; se guardiamo ora dal lato di quelli che gli etologi chiamano riti animali, troveremo anche qui dei dati che suggeriscono la fondatezza del procedimento.

In certe specie, esistono dei comportamenti stereotipati che svolgono un ruolo non solo nella seduzione sessuale ma anche nello stabilire relazioni privilegiate con un partner dello stesso o dell'altro sesso (40).

Questi riti di alleanza somigliano di più, paradossalmente, ai comportamenti aggressivi. Li riproducono mimeticamente; l'invito assume la forma di un attacco diretto contro colui che l'assalitore vuole farsi amico ma, all'ultimo istante, l'assalitore cambia l'obiettivo per sostituirlo con un terzo oppure con un oggetto inanimato.

L'individuo sollecitato risponderà necessariamente in modo mimetico. Dimostrerà anche lui aggressività, ma egli può sia rivolgere questa aggressività contro la potenza invitante, che è pronta a ogni eventualità, sia invece unirsi a essa contro il terzo fittiziamente aggredito; può, insomma, fare causa comune con il suo partner contro questo nemico immaginario. E' in questa «causa comune» che consiste l'alleanza così sollecitata.

Non solo per il loro carattere ripetitivo questi comportamenti animali ricordano i riti umani; essi delineano i due momenti fondamentali dei riti religiosi, il momento della «crisi mimetica», della discordia intestina, e quello della riconciliazione contro la vittima espiatoria. Qui però non c'è sacrificio. Il posto della vittima è già segnato, la «funzione» vittimaria è tratteggiata ma i riti animali non arrivano mai fino all'immolazione.

In questi riti animali, abbiamo tutto il necessario per capire il passaggio dalla socialità animale alla socialità umana, fondata sul religioso sacrificale. Basta postulare una maggiore intensità del mimetismo e delle rivalità che ne risultano per far scattare un meccanismo propriamente vittimario, qui già delineato. Tutto suggerisce che all'aggravamento catastrofico del conflitto deve corrispondere, al termine del processo, il rafforzamento del

meccanismo di «capro espiatorio» il cui posto è già segnato. All'estrema espansione del primo momento fa riscontro una corrispondente radicalizzazione dell'altro momento, la violenza contro il terzo, che arriverà fino alla morte.

Una differenza essenziale tra i riti umani e i riti animali che ho appena menzionato consiste nel fatto che i secondi, per quello che ne so, non implicano mai un numero di partners sufficiente per somigliare ai riti fondamentali dell'umanità, che raccolgono sempre un gruppo sociale nella sua interezza. E' questa peraltro la sola ragione parzialmente valida per cavillare sulla definizione di rito nel caso dei comportamenti animali di cui parliamo.

Più il mimetismo si intensifica, più diventano «contagiosi» i conflitti che suscita e le risoluzioni susseguenti. Bisogna dunque pensare che le rivalità mimetiche, esasperandosi, implicino un numero sempre maggiore di partecipanti e sono loro che si ritrovano radunati attorno alla vittima sacralizzata, sottomessi al duplice imperativo del divieto e del rituale. La comunità umana fa tutt'uno evidentemente con questo radunarsi ed esiste solo in funzione di esso.

Lefort: Bisogna dunque vedere nei riti umani la trasformazione di questi riti animali; in essi si ritrovano sempre gli stessi elementi, ma sempre volti nel senso della lotta a morte e della messa a morte sacrificale, per effetto di cause facilmente individuabili e a proposito delle quali abbiamo tutti i motivi di pensare che debbano appunto intervenire nel processo di ominizzazione.

IL SIGNIFICANTE TRASCENDENTALE.

Oughourlian: La vera ambizione della sua teoria è di superare l'opposizione tra la problematica dell'etologia e quella dell'etnologia, e di porre fine allo scisma che indebolisce le ricerche antropologiche dividendole in due fazioni. Per riuscire, deve dimostrare che l'ipotesi risolve veramente i problemi dai due lati

della barriera; bisogna dunque ricondurre alla vittima espiatoria non solo i problemi della violenza e dei riti che incanalano la mimesi verso le istituzioni culturali dell'umanità, ma la questione dei segni e della comunicazione.

Girard: Bisogna dimostrare che non si può risolvere il problema della violenza per mezzo della vittima espiatoria senza elaborare nel contempo una teoria del segno e della significazione.

Anche prima di arrivare al segno, mi pare si debba vedere nel meccanismo vittimario, nella sua forma più elementare, una prodigiosa macchina per destare un'attenzione di tipo nuovo, la prima attenzione non istintuale. A partire da un certo grado di frenesia, si effettua la polarizzazione mimetica sulla vittima unica. Dopo essersi appagata su questa vittima, la violenza, necessariamente, si interrompe, allo strepito subentra il silenzio. Questo contrasto massimo tra lo scatenamento e l'acquietamento, l'agitazione e la tranquillità crea delle circostanze il più possibile favorevoli al destarsi di questa attenzione nuova. Poiché la vittima è la vittima di tutti, su di lei è fissato, in questo istante, lo sguardo di tutti i membri della comunità. Di conseguenza, al di là dell'oggetto puramente istintuale, l'oggetto alimentare, sessuale, o il congenere dominante, c'è il cadavere della vittima collettiva ed è questo cadavere a costituire l'oggetto primario per questo nuovo tipo di attenzione.

Oughourlian: Questa vittima è già sacra?

Girard: Nella misura in cui si desta l'attenzione di cui parlo, questa vittima si compenetra delle emozioni suscitate dalla crisi e dalla sua risoluzione. Su di essa si cristallizza l'esperienza sconvolgente. Per quanto debole sia, la «coscienza» che i partecipanti acquisiscono della vittima è strutturalmente legata agli effetti prodigiosi che accompagnano il suo passaggio dalla vita alla morte, al rivolgimento spettacolare e liberatore che in quell'istante si effettua. Le sole significazioni che possono apparire sono quelle

del doppio transfert: le significazioni del sacro, quelle che attribuiscono alla vittima la responsabilità attiva di tutta la vicenda. Ma bisogna concepire degli stadi, forse i più lunghi di tutta la storia umana, durante i quali queste significazioni non sono ancora veramente presenti. Bisogna dunque rispondere che dal momento in cui si comincia a udire, per quanto debolmente, l'appello della vittima espiatoria, si è sempre in cammino verso il sacro, ma non vi sono ancora concetti o rappresentazioni.

Non è necessario pensare che la macchina per destare l'attenzione sia immediatamente efficace; ci si può immaginare un numero considerevole di «colpi a vuoto» o quasi. Gli effetti tuttavia, per quanto rudimentali, saranno sempre quelli che il controllo di un mimetismo eccessivo già esige; basta ammettere che questi effetti sono tanto debolmente cumulativi quanto lo si vorrà per affermare che si è già in cammino verso le forme umane della cultura.

Oughourlian: Ma qui lei ha bisogno di una teoria del segno e, da quanto credo di capire, per i teorici attuali il segno esiste soltanto all'interno di un sistema; ci vuole dunque, per cominciare, un minimo di due segni significanti l'un l'altro. Non vedo come, a partire dal suo schema, lei possa generare l'opposizione binaria della linguistica strutturale.

Girard: Non è necessario generare questa opposizione binaria. Essa ha un carattere puramente sincronico e statico. Non si può partire da un sistema strutturalista con due elementi differenziati l'uno attraverso l'altro e aventi lo stesso grado di significazione. Ma esiste un modello più semplice, che è il solo dinamico, il solo veramente genetico cui nessuno mai pensa. E' il modello dell'eccezione in via di emergere, dell'unità, in verità qualsiasi, unica a risaltare in una massa confusa, in una molteplicità non ancora enumerata. E' il modello del sorteggio, della pagliuzza corta per esempio o della fava nel "gâteau des rois" [N.d.T. Torta tradizionalmente mangiata il giorno dell'Epifania. Chi trova la fava nella sua porzione di torta è eletto re della festa e, pur subendo i

lazzi della compagnia, può scegliere la sua regina tra le donne presenti]. Solo la porzione che contiene la fava è veramente distinta; solo la pagliuzza più corta - o quella più lunga - è significativa. Il resto rimane indeterminato.

Ecco il sistema simbolico più semplice e nessuno ci pensa, nessuno mai ne parla "benché lo si trovi frequentemente associato al rito". Le selezioni attraverso il caso a cui ho appena accennato, hanno tutte un'origine rituale. Esse fanno tutt'uno con quei procedimenti aleatori che talvolta servono, come si è visto, a scegliere la vittima sacrificale. Un tale modello si ritrova nei rituali proprio perché è ricalcato, insieme a tutte le altre istituzioni rituali, sull'operazione della vittima espiatoria. Esso ha per noi dunque un valore didattico eccezionale, è il modello della simbolicità più rudimentale.

A partire, evidentemente, da questo modello gli uomini inventano quelli che si chiamano i giochi d'azzardo. Perché vi sia un gioco d'azzardo «propriamente detto», è necessario e sufficiente che gli uomini dimentichino il fine rituale del procedimento aleatorio e lo rendano fine a se stesso. E' esattamente la stessa genesi, insomma che si ritrova in tutti gli esempi da noi analizzati; tutte queste istituzioni ci sembrano così naturalmente culturali o così culturalmente naturali che non pensiamo a interrogarle, fino al momento in cui comprendiamo l'essenziale prossimità che le lega ai riti.

Oughourlian: Se lei ha ragione, vi è allora qualcosa di più specificamente umano nei giochi d'azzardo che negli altri tipi di gioco.

Girard: E' esattamente quello che dice Roger Caillois in un notevole saggio intitolato "Les jeux et les hommes". Egli divide i giochi in quattro categorie che corrispondono ai quattro momenti principali del ciclo rituale (41). Io li enumero non nell'ordine di Caillois, ma nell'ordine che corrisponde allo svolgimento del processo fondatore.

Ci sono innanzitutto i giochi d'imitazione, mimi, mascherate, teatro, eccetera (Caillois usa la parola inglese "mimicry").

Quindi i giochi di competizione o di lotta ("agon") come la corsa a piedi, la boxe, eccetera. Corrispondono alla lotta dei doppi.

Poi i giochi di vertigine che Caillois designa con la parola greca "ilinx"; essi consistono nel girare rapidissimamente su se stessi, far capriole eccetera. Corrispondono al parossismo allucinatorio della crisi mimetica.

Infine i giochi d'azzardo che corrispondono alla risoluzione sacrificale. E Caillois osserva, con giustificato stupore, che Huizinga non li menziona nemmeno in un'opera pur intitolata "Homo ludens", quando invece sono i soli giochi veramente specifici dell'uomo. Tutte le altre forme di gioco sono delineate nella vita animale. Questo stato di cose corrisponde perfettamente alla differenza notata sopra tra i riti animali e i riti umani. La sola cosa che «manca» al rito animale è l'immolazione sacrificale, e la sola cosa che manca all'animale per diventare umano è la vittima espiatoria.

Anche nelle forme più attenuate di sorteggio, si vedono polarizzarsi sull'eletto le significazioni multiple del sacro. Colui cui tocca in sorte la fava, quando «ci si spartisce il "gâteau des rois"», vede subito cristallizzarsi su di sé tutte le grandi opposizioni rituali. Serve da bersaglio ai motteggi; è una specie di capro espiatorio, ma rappresenta in sé quel gruppo di cui è l'escluso; in un certo senso, dunque, troneggia su di esso: è davvero il re. Questa divertente mini-sacralizzazione delinea una specie di significante trascendentale. Che non ci vengano allora a dire che la polivalenza rituale è impensabile, che è solo una nostalgia dell'«immediato» estranea alle vere strutture del pensiero e della cultura umana!

Lefort: Insomma, basta saper guardare pre delinearsi il meccanismo fondatore.

Girard: Esatto. Nel meccanismo fondatore la riconciliazione si effettua infatti contro la vittima e attorno a essa. Quanto abbiamo

detto sopra sulla vittima, che pare designarsi come origine e causa di tutto quello che è appena accaduto alla comunità, non era inesatto ma al punto in cui siamo ora vediamo che non è sufficiente, che non è abbastanza radicale. Bisogna provare a eliminare tutto il contesto delle significazioni già costituite per capire che a livelli sempre più primitivi opera già il meccanismo della vittima espiatoria ed esso genera gli strati significativi più elementari.

Grazie alla vittima, in quanto essa sembra scaturire dalla comunità e la comunità sembra scaturire da lei, può esistere, per la prima volta, qualcosa che sia un interno e un esterno, un prima e un dopo, una comunità e un sacro. Abbiamo già detto che questa vittima si presenta nel contempo malvagia e buona, pacifica e violenta, vita che fa morire e morte che assicura la vita. Non c'è significazione che con lei non si delinei e al tempo stesso non sembri da lei trascesa. Essa pare davvero costituirsi come significante universale.

Oughourlian: Non è proprio l'idea di un significante trascendentale a essere energicamente respinta da tutto il pensiero attuale?

Girard: Io non dico che abbiamo trovato il vero significante trascendentale. Abbiamo trovato almeno quello che serve agli uomini da significante trascendentale.

Oughourlian: Lei parla di significante trascendentale, non si dovrebbe piuttosto parlare di significato?

Girard: Il significante è la vittima. Il significato è tutto il senso attuale e potenziale attribuito dalla comunità a questa vittima e, per suo tramite, a ogni cosa.

Il segno è la vittima riconciliatrice. Poiché comprendiamo facilmente che gli uomini vogliono rimanere riconciliati, all'uscita dalla crisi, comprendiamo anche che gli uomini si adoperano a riprodurre il segno; ossia a praticare il linguaggio del sacro,

sostituendo nei riti alla vittima originaria delle vittime nuove per assicurare il mantenimento di questa pace miracolosa. L'imperativo rituale fa tutt'uno dunque con la manipolazione dei segni, con la loro moltiplicazione, e si offrono allora, costantemente, nuove possibilità di differenziazione e di arricchimento culturale. I processi che abbiamo descritto nelle pagine precedenti, a proposito della caccia, degli animali domestici, dei divieti sessuali, eccetera, potrebbero essere tutti descritti come manipolazione e differenziazione del segno vittimario.

La volontà di riproduzione rituale non crea difficoltà. Spronati dal terrore sacro, e per continuare a vivere sotto il segno della vittima riconciliatrice, gli uomini si sforzano di riprodurre questo segno e di rappresentarlo; e ciò consiste innanzitutto nella ricerca delle vittime maggiormente in grado, a quanto pare, di suscitare l'epifania primordiale; è qui che si deve situare l'attività significativa primaria sempre già definibile, se si vuole, in termini di linguaggio o di scrittura. E arriva il momento in cui la vittima originaria, invece che da nuove vittime, sarà significata da qualcosa di diverso dalle vittime, da ogni sorta di cose che significano sempre questa vittima anche quando la mascherano sempre di più, la celano e la misconoscono.

Si capisce benissimo che il linguaggio articolato, lo scambio delle parole come ogni altro scambio, deve anch'esso costituirsi a partire dal rito, a partire dalle urla e dalle grida che accompagnano la crisi mimetica e che il rito deve pure riprodurre, poiché precedono e forse condizionano l'immolazione salvatrice. E' facile pensare che nella pratica rituale, intorno alla vittima, queste grida dapprima inarticolate cominciano a ritmarsi e a ordinarsi come i gesti della danza, attorno all'atto sacrificale poiché tutti gli aspetti della crisi sono riprodotti in uno spirito di collaborazione e di intesa. Non c'è cultura al mondo che non affermi come primi e fondamentali nell'ordine del linguaggio i vocaboli del sacro.

4.

I MITI:

IL LINCIAGGIO FONDATORE CAMUFFATO

«ELIMINAZIONE RADICALE».

Girard: Credo di poter mostrare che malgrado la sua apparente assenza, malgrado il silenzio assoluto che la circonda nella nostra epoca, la tesi del linciaggio fondatore affiora ovunque, anche tra coloro che si credono i più refrattari ad analisi come le mie. Posso mostrarvi che nell'opera di Lévi-Strauss ci sono delle analisi che vertono proprio sul linciaggio fondatore, e ne evidenziano i principali tratti strutturali senza mai accorgersi che si parla di esso, senza mai capire che si sta smontando il meccanismo generatore di ogni mitologia.

Oughourlian: Dato che abbiamo appena parlato della mitologia e la mitologia, in linea di principio, è un campo privilegiato di applicazione per lo strutturalismo, il campo del puro linguaggio sottratto agli intrighi antilinguistici della perversità religiosa, sarebbe opportuno, mi pare, entrare nel dettaglio e analizzare il più attentamente possibile un testo di Lévi-Strauss.

Girard: L'interesse di tale dimostrazione consiste nel fatto che poggerà, dall'inizio alla fine, sulle analisi di Lévi-Strauss, sul suo specifico discorso, a cominciare dal riassunto dei due miti di cui soprattutto parleremo.

Ne "Le totémisme aujourd'hui", Lévi-Strauss raffronta due miti che appartengono a due società molto distanti l'una dall'altra,

quella degli Indiani Ojibwa, a nord dei Grandi Laghi americani, e quella dei Tikopia nell'Oceano Pacifico:

«[I] cinque clan "primitivi" risalgono a sei esseri sovranaturali antropomorfi, venuti fuori dall'oceano per confondersi con gli uomini. Uno di essi aveva gli occhi bendati e non osava guardare gli Indiani, nonostante sembrasse averne una gran voglia. Incapace di controllarsi, sollevò infine il suo velo, e il suo sguardo cadde su un uomo che morì istantaneamente, come fulminato. Infatti, nonostante le sue amichevoli disposizioni, il visitatore aveva uno sguardo troppo intenso. I suoi compagni lo costrinsero, perciò, a tornare in fondo al mare. Gli altri cinque rimasero tra gli Indiani e procurarono loro molte benedizioni. Essi sono all'origine dei grandi clan o totem...

«Molto tempo fa, gli dèi non si distinguevano dagli uomini, e gli dèi erano, sulla terra, i rappresentanti diretti dei clan. Ora avvenne che un dio straniero, Tikarau, rese visita a Tikopia, e gli dèi del paese gli prepararono uno splendido festino; ma, prima, organizzarono gare di forza e di velocità per misurarsi con il loro ospite. In piena corsa questi finse d'inciampare e dichiarò d'essersi ferito. Ma mentre fingeva di zoppicare saltò verso i cibi imbanditi e li portò via, verso le colline. La famiglia degli dèi si lanciò al suo inseguimento; questa volta Tikarau cadde davvero, così gli dèi clanici poterono riprendergli uno una noce di cocco, l'altro un taro, il terzo un frutto dall'albero del pane e gli ultimi un igname... Tikarau riuscì a raggiungere il cielo con la massa del festino, ma i quattro alimenti vegetali erano stati salvati per gli uomini» (42).

Nella nostra prospettiva, non c'è nulla di più facile dell'analisi di questi due miti. In entrambi ritroviamo lo schema della crisi mimetica e di una destrutturazione violenta che fa scattare il meccanismo della vittima espiatoria. E' significativa la confusione iniziale tra il divino e l'umano. Non ci è detto espressamente che questa confusione sia conflittuale; gli effetti nefasti della crisi sono subito attribuiti alla vittima che passa, come sempre, per

responsabile di essi. Nel primo mito, la morte improvvisa di un indiano sarebbe causata dal solo sguardo della futura vittima. Nel secondo mito, la futura vittima, Tikarau, passa per responsabile del furto di tutto il sistema culturale. Lo sguardo esercitato riconosce ugualmente nelle «gare di forza e di velocità» organizzate dal consorzio umano-divino un indice della situazione conflittuale che il dramma mitico risolverà. Il fatto che qui sia presente una connotazione rituale - si tratta in linea di principio di «gare» organizzate - non deve stupirci. Il mito ci presenta la crisi come già ritualizzata ma anche come non rituale, perché i giochi sportivi sfociano nella violenza collettiva spontanea.

Come nelle "Baccanti", il bacchanale, già rituale in linea di principio, sfocia presto nel linciaggio di Penteo, qui le gare di forza e di destrezza sfociano in una caccia al dio che si conclude evidentemente con un linciaggio. Se il futuro dio ha dapprima fatto finta di inciampare e di zoppicare, al termine dell'inseguimento, «cadde davvero». Questa frase ha qualcosa di sinistro. Mi direte che la mia ossessione del linciaggio mi fuorvia e che Tikarau se la cava benissimo fuggendo nell'aria ma allora vi rinverò non già al lavoro di Raymond Firth che Lévi-Strauss utilizza ne "Le totémisme aujourd'hui", ma a un secondo libro dello stesso autore, apparso alcuni anni più tardi, nel 1967, "Tikopia Ritual and Belief".

Secondo questo libro, Tikarau cerca di sfuggire ai suoi inseguitori arrampicandosi su una collina. La collina termina in un dirupo. Raymond Firth scrive che Tikarau «bolted to the edge of the cliff, and being an "atua" launched himself into the sky and set off for the far lands with his ill-gotten gains» [«si lanciò verso la sommità della scogliera, ed essendo un "atua" (uno spirito, un dio) si involò nel cielo e partì per i paesi lontani insieme al suo maltolto»] (43).

Si intuisce che Tikarau, se non fosse stato un atua, sarebbe caduto in fondo al dirupo e, probabilmente, non si sarebbe rialzato. Questo forse spiega l'insistenza del mito nel presentare la caduta come reale e non più finta questa volta. Ma Tikarau è un "atua" e si invola nell'aria. Sottostante alla sacralizzazione che fa della vittima riconciliatrice e riordinatrice una divinità immortale, la caduta

mortale traspare e la versione letterale del testo mitico, su questo punto, mi pare estremamente suggestiva.

In molte società sprovviste di sistema giudiziario l'avvenimento che non è affatto scritto ma è senza dubbio suggerito dalla caduta di Tikarau costituisce la forma preferita di esecuzione capitale, purché naturalmente la topografia vi si presti. Il condannato è abbandonato sul pendio che porta al dirupo e la comunità, disposta a semicerchio, avanza lentamente, bloccando ogni possibilità di fuga fuorché, naturalmente, dalla parte del vuoto. Nove volte su dieci, il panico deve costringere lo sventurato a gettarsi da solo nel vuoto senza che sia necessario il contatto violento di una mano. Si può dire, insomma, che cade realmente o che si invola nell'aria. La famosa rupe Tarpea è solo un esempio tra gli altri di questa usanza. Il vantaggio, sul piano religioso, è costituito dal fatto che la comunità intera partecipa all'esecuzione e nessuno si espone a un contatto «contaminante» con la vittima. Questo stesso vantaggio si ritrova negli altri procedimenti di esecuzione capitale, nelle società arcaiche.

Queste forme di esecuzione rituale non sono inventate di sana pianta; sono palesemente copiate da un modello che varia molto nei dettagli, ma che è sempre strutturato allo stesso modo; è, certamente, l'avvenimento che ci descrive il mito di Tikarau, l'assassinio di una prima vittima, riconciliatore perché spontaneamente unanime, il meccanismo generatore delle esecuzioni rituali come di tutte le altre istituzioni, totemiche o non totemiche.

Nel mito ojibwa figura ugualmente l'assassinio collettivo ma è descritto ancor più di sfuggita che nel mito di Tikarau: dopo che uno dei sei visitatori soprannaturali ebbe ucciso un indiano sollevando il lembo della sua benda e guardandolo, i suoi compagni "lo costrinsero a tornare in fondo al mare". In un caso la vittima muore fracassata sulle rocce, nell'altro muore annegata.

Oughourlian: Nei due miti, insomma, la vittima è divina perché passa per responsabile e dei disordini culminanti nella raccolta

unanime che si effettua contro di essa, e del ristabilimento dell'ordine assicurato da questa stessa unanimità. La comunità non può considerare la vittima solo come lo strumento occasionale e passivo della sua metamorfosi, come un semplice catalizzatore nel passaggio istantaneo dall'isteria collettiva alla tranquillità. Essa reputa che il malfattore dell'inizio non può perire davvero nella brutta vicenda cui lo trascina il suo misfatto poiché si muta improvvisamente in un benefattore onnipotente. Come potrebbe essere morto se è lui a donare alla comunità l'ordine definito «totemico» e la vita?

Lefort: Questa lettura dei due miti, siamo noi a proporla, ovviamente, non Lévi-Strauss. Passiamo ora al commento di Lévi-Strauss.

Girard: Notiamo innanzitutto che Lévi-Strauss è d'accordo con noi, o meglio siamo noi d'accordo con lui, trattandosi di una scoperta che gli appartiene, nel riconoscere nel mito un movimento che va dall'«indifferenziazione» alla differenziazione.

Oughourlian: Ma il suo "a priori" linguistico gli impedisce di riconoscere nel mito quello che noi crediamo di riconoscervi, una reciprocità mimetica e violenta che abolisce realmente le differenze culturali e che non esiste solamente nel testo.

Girard: Nella prospettiva linguistica di Lévi-Strauss, l'«indifferenziato», il «continuo» non è che una «rabberciatura» di distinzioni già operate dal linguaggio, una falsa apparenza la cui presenza l'etnologo talvolta deplora, in particolare nei riti, poiché vi scorge allora un rifiuto perverso del pensiero differenziatore, come abbiamo già detto. Nelle analisi de "Le totémisme aujourd'hui", la presenza di questo stesso «indifferenziato» gli pare giustificata dal fondamentale proposito della mitologia, che consiste, secondo lui, nel rappresentare in modo necessariamente inesatto, ma ugualmente suggestivo, la nascita e il dispiegarsi di ciò che

esclusivamente gli interessa, il pensiero differenziatore. Una rappresentazione della differenza in quanto tale, del discontinuo in quanto tale, può soltanto avvenire su un fondo di continuo, di indifferenziato.

Lefort: Secondo Lévi-Strauss, insomma, il mito non è che la rappresentazione fittizia della genesi culturale mentre secondo lei è il resoconto trasfigurato di una genesi reale.

Il pensiero mitico confonderebbe un processo puramente intellettuale, il processo differenziatore, con un processo reale, una specie di dramma che si svolgerebbe «all'inizio del mondo», tra personaggi del tutto immaginari.

Girard: E' come dire che per lo strutturalismo gli elementi propriamente drammatici della mitologia sono privi di interesse in quanto tali, e Lévi-Strauss disdegna molto quegli studiosi che li ritengono importanti. E' tuttavia un osservatore troppo fine per non scorgere certe ricorrenze che esigono una interpretazione.

Tra il mito ojibwa e il mito tikopia, Lévi-Strauss riconosce dunque «diversi punti in comune che è bene sottolineare» (44).

Come definisce Lévi-Strauss questi punti in comune, come si presenta ai suoi occhi il dramma mitico? In modo, certo, puramente logico, ma si tratterà, e ciò non è per noi senza interesse, di una logica dell'esclusione e dell'eliminazione. Ecco alcuni esempi di quanto scrive:

«In entrambi i casi il totemismo in questo sistema viene introdotto come quanto rimane di una totalità impoverita» (45).

«In ogni caso, tale discontinuità è ottenuta per eliminazione radicale di certe frazioni del continuo. Quest'ultimo ne risulta impoverito, ed elementi meno numerosi sono ormai in grado di dispiegarsi nello stesso spazio, mentre la distanza che li separa è sufficiente per evitare che sopravanzino gli uni sugli altri o che si confondano tra di essi.

«Perché i cinque grandi clan, dai quali gli Ojibwa credono che sia sorta la loro società, potessero costituirsi, fu necessario che sei personaggi soprannaturali non fossero più di cinque, e che uno di essi venisse scacciato. Le quattro piante "totemiche" di Tikopia sono le uniche che gli antenati riuscirono a conservare, allorché un dio straniero rubò il pasto che le divinità locali avevano preparato per festeggiarlo.

«Pertanto, in tutti questi casi un sistema discreto risulta da una distruzione di elementi, o dalla loro sottrazione da un insieme primitivo» (46).

Vediamo che nell'interpretazione di Lévi-Strauss ritornano costantemente termini come "sottrazione, distruzione, eliminazione radicale" ma non si applicano mai a una violenza reale contro un individuo reale. Si tratta sempre di oggetti che occupano un certo spazio in un campo topologico. Come elementi eliminati, c'è, nel mito ojibwa, la divinità antropomorfa che si fa «cacciare», ma ci sono anche le piante totemiche portate via da Tikarau "piuttosto che lo stesso Tikarau". Il fatto che nel secondo caso vi sia anche l'eliminazione di una divinità «antropomorfa», come direbbe Lévi-Strauss, costituisce un punto in più in comune tra i due miti, ma Lévi-Strauss rimane muto su questo punto.

Nella prospettiva di Lévi-Strauss, insomma, l'eliminazione radicale di uno o più frammenti, l'espulsione di un dio, la distruzione di esseri viventi o di beni alimentari non sarebbero altro che soluzioni varie «per risolvere il problema del passaggio dalla quantità continua alla quantità discreta». Lo stato indifferenziato che imperversa al principio del mito è interpretato come ingombro eccessivo di un certo campo. Per distinguere le cose, sono necessari degli interstizi tra di esse che permetteranno al pensiero di insinuarsi e che, secondo Lévi-Strauss, al sorgere del mito mancherebbero ancora. Il problema, insomma, per questa messinscena del pensiero nascente, sarebbe di "fare spazio", di allontanare le cose le une dalle altre per differenziarle, e

l'eliminazione anche di un solo frammento, ci dice Lévi-Strauss, passa per realizzatrice di ciò.

Pensiero della differenza, lo strutturalismo percepisce necessariamente le cose in termini di distanziamento e il pensiero mitico, secondo Lévi-Strauss, non cerca di fare altro, inventando i suoi drammi favolosi, che di spazializzare la differenza, di rappresentare metaforicamente il processo differenziatore. Il pensiero selvaggio, insomma, è già strutturalismo, ma strutturalismo selvaggio che confonde il processo differenziatore con un avvenimento reale non riuscendo a concepirlo in maniera sufficientemente astratta. Il mito deve ancora imparare ma è sulla buona strada, la stessa di Lévi-Strauss.

E' facile dimostrare che questa interpretazione è insostenibile. Se il dramma si riduce a un procedimento per sgombrare il campo mitico, bisogna che il frammento o i frammenti eliminati facciano parte di questo campo fin dal principio. Se per caso non ne facessero parte, se fossero dei corpi estranei introdotti tardivamente in questo campo, la loro eliminazione non fornirebbe alcun supplemento di spazio rispetto alla situazione iniziale.

E' proprio quello che si ha, a mio parere, nei due miti poiché il frammento eliminato, in entrambi i casi, è la divinità, e né nel testo ojibwa né in quello tikopia tale divinità fa parte del campo mitico originario, essa ci è anzi presentata come un "visitatore". Lo schema topologico di Lévi-Strauss crolla.

Oughourlian: Ma la vittima espiatoria, secondo lei, appartiene effettivamente alla comunità.

Girard: In quanto vittima reale, certamente, ma non in quanto essa è rappresentata nel mito. La rappresentazione ubbidisce alla riconciliazione violenta e alla sacralizzazione che ne risulta. La vittima è dunque rappresentata con tutti gli attributi e tutte le qualità del sacro. Fondamentalmente dunque, essa non appartiene alla comunità ma è la comunità ad appartenerle. Il mito può rappresentarla o come proveniente dall'esterno, o come

appartenente all'interno, perché sceglie, ancora una volta, all'interno di significazioni molto ricche. La vittima può apparire esterna o interna perché sembra passi continuamente dall'esterno all'interno e dall'interno all'esterno nell'adempimento del suo ruolo sempre salvatore e rifondatore (47).

Contrariamente a quanto affermano alcuni miei critici, non confondo mai le rappresentazioni religiose con il loro «referente». Qui si tratta ancora di sole rappresentazioni.

Anche se i due esempi tratti da "Le totémisme aujourd'hui" si prestavano a una discussione, cosa che sono ben lungi dall'accettare, su questo punto essenziale per la teoria di Lévi-Strauss, si potrebbero invocare innumerevoli miti strutturati esattamente come i due portati ad esempio e categorici a proposito della iniziale eternità del «frammento eliminato». Eccone uno, per esempio, proveniente dagli Indiani Yahuna e raccolto da Theodor Koch-Grünberg:

«Dalla grande casa d'acqua, nel paese del sole, giunse molti anni fa un fanciullo che cantava così bene che gli uomini si raccoglievano intorno a lui per ascoltarlo. Si chiamava Milomaki. Ma quando gli uomini che lo avevano ascoltato rientravano a casa loro e mangiavano del pesce, morivano. Con gli anni, Milomaki divenne un giovanotto, ma aveva causato la morte di molta gente e costituiva un pericolo. Tutti insieme, i parenti delle vittime si impadronirono di lui e lo bruciarono sopra un gran rogo. In mezzo alle fiamme, Milomaki cantava in modo meraviglioso e alla fine morì. Dalle sue ceneri scaturì la palma Paschiuba, il cui legno serve per intagliare i grandi flauti che riproducono i canti di Milomaki. Si suonano questi flauti quando i frutti della palma sono maturi e si danza in onore di Milomaki. E' stato lui a donare queste cose alla comunità» (48).

Anche qui vi è una «eliminazione radicale», ma il «frammento eliminato» non appartiene alla «totalità originaria». Milomaki non

fa parte della comunità. L'interpretazione topologica del linciaggio è impossibile.

E' del tutto evidente che lo schema topologico ci sia proposto come il senso vero di una rappresentazione la quale, in verità, è sempre una rappresentazione della violenza collettiva, una descrizione del linciaggio. Per accertarsene, basta provare questo schema lévi-straussiano su dei miti o degli adattamenti di miti che rendono la rappresentazione del linciaggio ancora più esplicita che nei due miti ojibwa e tikopia, e nello stesso mito yahuna.

All'inizio delle "Baccanti" di Euripide, il confuso bacchanale può essere interpretato come un ingombro del campo, una eccessiva densità di popolamento che impedisce al pensiero di funzionare. Per fortuna intervengono le Baccanti a eliminare l'infelice Penteo, in modo forse non molto delicato, ma assai efficace e 'radicale'; il pensiero dionisiaco si mette a funzionare, l'ordine divino è instaurato.

Dalla sola rappresentazione del linciaggio non si può, certo, dedurre la sua realtà. E io non lo faccio di sicuro. C'è, tuttavia, qualcosa di sconcertante già nella constatazione che lo schema topologico di Lévi-Strauss non è altro che una trasposizione della rappresentazione del linciaggio, e che lo stesso Lévi-Strauss, evidentemente, non ha riconosciuto questa rappresentazione.

Questa trasposizione ha tutte le probabilità di essere falsa, non soltanto perché in certi casi non corrisponde esattamente ai dati mitici, ma anche perché non è molto verosimile che la mitologia ricorra sistematicamente a una rappresentazione così impressionante e inquietante come il linciaggio per dissimulare una cosa tanto rispettabile, tanto universitaria, e perfino, alla lunga, un po' scialba, come la immacolata concezione del pensiero umano quale la intende lo strutturalismo. Perché mai i miti fanno appello così frequentemente alla violenza collettiva per esprimere qualcosa che con essa non ha alcun rapporto? La rappresentazione del linciaggio è di una tale frequenza che bisognerebbe interrogarsi, un giorno o l'altro, sulla sua ragione d'essere. Perché in tanti miti sempre il tutti contro uno della violenza collettiva?

'CONNOTAZIONE NEGATIVA', 'CONNOTAZIONE POSITIVA'.

Girard: Il bello è che questo "tutti contro uno" non sfugge affatto a Lévi-Strauss, il quale vi riconosce un altro punto in comune tra i due miti, ma per farne una di quelle differenziazioni binarie cui consacra la maggior parte delle sue analisi. Gli elementi decisivi del processo sono comunque individuati da lui con perfetta lucidità: «Nei due miti» egli scrive «si noterà la stessa opposizione tra una condotta individuale e una condotta collettiva, la prima qualificata negativamente, e la seconda positivamente, rispetto al totemismo. Nei due miti, la condotta individuale e malefica appartiene a un dio avido e indiscreto (che ha peraltro una certa rassomiglianza con il Loki scandinavo, magistralmente studiato da G. Dumézil)» (49).

La condotta individuale qualificata negativamente è, nel mito ojibwa, l'imprudenza dell'essere soprannaturale che solleva la sua benda e uccide un indiano con un solo suo sguardo. Nel mito tikopia è il furto delle piante totemiche da parte di Tikarau. Nel mito di Milomaki è l'avvelenamento, ad opera dell'eroe, del pesce che mangiano gli Indiani.

La condotta collettiva qualificata positivamente è, nel mito ojibwa, l'intervento degli altri cinque dèi che scacciano in fondo al mare l'unico delinquente. Nel mito tikopia è la caccia data a Tikarau da parte dell'intera comunità. Nel mito di Milomaki sono i parenti delle vittime che fanno bruciare sopra un grande rogo il presunto colpevole. L'azione collettiva qualificata positivamente è sempre, insomma, la violenza collettiva, è sempre il linciaggio della vittima.

La qualificazione negativa, secondo noi, non è altro che una accusa di cui una vittima diviene oggetto. Poiché nessuno ne mette in dubbio la verità, e l'intera comunità adotta questa accusa, essa vede in ciò un motivo legittimo e urgente di uccidere la vittima. Il capro espiatorio ojibwa ha il tempo di uccidere solo un indiano, perché il pronto intervento degli altri cinque dèi impedisce al suo sguardo «troppo intenso» di continuare a far danno. Così pure, il furto dei beni totemici da parte di Tikarau giustifica l'espulsione violenta di quel dio. Lo stesso vale, naturalmente, nel caso di

Milomaki. Se non ci si sbarazzasse della vittima espiatoria, la comunità intera perirebbe avvelenata.

Se si esaminano attentamente le «qualificazioni negative», ci si accorge che costituiscono tutte una minaccia potenziale o attuale per la comunità nel suo insieme. Il parricidio e l'incesto di Edipo non sono una faccenda privata poiché arrecano la peste a tutti i Tebani. L'empietà di Penteo non è una sua faccenda personale oppure una faccenda puramente familiare; e capiamo benissimo il perché se ammettiamo che il mito rappresenta un evento realmente accaduto, un linciaggio che ha realmente avuto luogo, ma che né Lévi-Strauss né gli altri interpreti della mitologia sono mai riusciti a individuare dal momento che è rappresentato nella prospettiva degli stessi linciatori. Questa prospettiva trasforma l'accusa fantasiosa in una verità indubitabile agli occhi della comunità; si tratta dunque, nel mito, di una rappresentazione come le altre e gli interpreti della mitologia non la distinguono dalle altre; sono incapaci di riconoscervi un'accusa trasfigurata in certezza dall'accordo unanime della comunità dalla riconciliazione vendicatrice contro la vittima espiatoria.

Il trattamento troppo disinvolto, accordato da Lévi-Strauss al "tutti contro uno" dei suoi due miti, sembra giustificato dal fatto che malgrado il suo carattere cruciale, questo rapporto è anch'esso suscettibile di invertirsi, di spostarsi, di trasformarsi in mille modi e perfino, in alcuni miti, di scomparire completamente. Esistono dei miti, come abbiamo visto, nei quali la vittima unica diviene l'unico superstite che, dopo aver fatto perire l'intera comunità (è ancora infatti una vittima espiatoria), la resuscita in modo selettivo e differenziato. Ne "Le cru et le cuit", Lévi-Strauss cita uno di questi miti (bororo), e lo raffronta con i due miti ojibwa e tikopia (50).

Lefort: Vertendo su tutte le rappresentazioni mitiche allo stesso titolo, e giudicandole tutte ugualmente sospette, lo scetticismo di Lévi-Strauss determina, paradossalmente, delle conseguenze identiche alla fede religiosa sotto il profilo essenziale della violenza fondatrice; rende impossibile la critica veramente radicale, quella

che rivelerebbe questa violenza. L'atteggiamento moderno produce, stranamente, gli stessi effetti della fede religiosa e ciò non sorprende perché in entrambi i casi prevale lo stesso trattamento uniforme di tutte le rappresentazioni. Che si creda a tutte le rappresentazioni oppure non si creda a nessuna è, alla fine, la stessa cosa. Per criticare veramente il mito, per forgiarsi lo strumento d'analisi che distruggerà la sua falsa apparenza svelandoci il segreto della sua genesi, bisogna rifiutare, come fa lei, tutte le teorie "a priori" della rappresentazione.

Oughourlian: Negli innumerevoli linciaggi della mitologia si deve forse vedere la rappresentazione inutilmente drammatica della pura discriminazione, processo fondamentale del pensiero umano che per esistere non avrebbe affatto bisogno di tali violenze, o si deve invece vedere in ogni discriminazione il risultato del linciaggio collettivo? E' questa la vera questione. Tra la nascita del pensiero umano e la mitologia (o, per lei, tutte le forme religiose) c'è un rapporto, ma per Lévi-Strauss questo rapporto è puramente rappresentativo, la mitologia mette in scena in maniera inevitabilmente fantasiosa la genesi innocente del pensiero umano.

Girard: I tratti comuni ai due, e ora anche ai tre miti, sono effettivamente quelli che evidenzia Lévi-Strauss: connotazione negativa del frammento eliminato, connotazione positiva dell'eliminazione stessa che si presenta generalmente nella forma di una espulsione collettiva. Ma Lévi-Strauss non sa spiegare la congiunzione di tutti questi tratti, e per ovvie ragioni. Non propone neppure una spiegazione. Non si vede infatti perché, nel contesto dello schema logico e topologico da lui proposto, il frammento eliminato dovrebbe divenire oggetto non solo di una connotazione negativa, ma anche, in seguito, di quella connotazione supremamente positiva che caratterizza la divinità. Questo fatto Lévi-Strauss è incapace di spiegarlo più ancora di tutto il resto e si accontenta di rinviare il problema a Georges Dumézil, il quale a sua volta non l'ha affatto spiegato.

Al pari degli altri interpreti, Lévi-Strauss non comprende le straordinarie possibilità suggerite dalla congiunzione di tutti i tratti che ha egli stesso evidenziato, congiunzione troppo frequente per essere frutto del caso. Potremmo citare, letteralmente, migliaia di esempi. Se l'eliminazione radicale è violenza collettiva e se questa violenza è giustificata da qualche misfatto o vizio redibitorio attribuito al frammento vittimizzato, non è difficile rendere tutto ugualmente intelligibile e articolare gli uni sugli altri i due gruppi di tratti di cui Lévi-Strauss constata ma non spiega la giustapposizione universale. C'è una prospettiva, e una sola, che può fare del linciaggio un'azione positiva, perché vede nella vittima una minaccia reale di cui bisogna liberarsi con qualsiasi mezzo, ed è la prospettiva dei linciatori stessi, la prospettiva dei linciatori sul loro proprio linciaggio.

Questa tesi si propone da sé perché risolve tutti i problemi che pongono tutte le significazioni comuni. Essa ci fa capire perché, all'inizio del mito, prevale il disordine; ci fa capire perché la vittima, nel momento in cui si fa cacciare collettivamente, è considerata responsabile del tipo di crimine che, immediatamente o a lungo andare, minaccia la comunità intera. Ci fa capire perché il linciaggio di questa vittima appare come una cosa giusta e buona. Solo la prospettiva dei linciatori, e dei loro eredi nel corso delle epoche, la comunità religiosa, può spiegare la certezza incrollabile che la vittima è realmente onnipotente per il male e deve essere distrutta, in altre parole che il linciaggio è ben fondato. Solo la prospettiva dei linciatori riconciliati dall'unanimità stessa di questo transfert, ma incapaci di comprendere il meccanismo mimetico di tale riconciliazione, può spiegare come la vittima, al termine dell'operazione, non sia solamente esecrata ma divinizzata, poiché è lei, e non i linciatori, che passerà per responsabile della riconciliazione. E' la divinizzazione a rivelare l'efficacia del linciaggio, poiché essa può poggiare solo su una totale impotenza a individuare il transfert del quale la vittima diviene oggetto, ed è, certo, a questo transfert unanime che la comunità deve la sua

riconciliazione; proprio per questo motivo il ritorno alla pace e all'ordine è attribuito alla vittima.

Alla luce della nostra ipotesi, non solo si chiarisce la struttura paradossale, ma troppi dettagli divengono intelligibili per non riuscire a convincere. Pensiamo, per esempio, agli aspetti fantastici dell'accusa che pesa sulla vittima. Il dio ojibwa solleva la sua benda e l'indiano che egli guarda cade morto. Milomaki avvelena il cibo degli Indiani senza neppure toccarlo, a quanto pare, per il solo fatto della sua presenza. In molte società si direbbe di Milomaki e del dio ojibwa che hanno il «malocchio», come si dice in Sicilia. Il fantastico della mitologia non è così libero e imprevedibile come si afferma. Appartiene a un tipo ben determinato. Sono stati fatti dei tentativi per determinare tale tipo, ma le risposte proposte psicoanalitiche, estetiche, mistiche, non hanno mai rivelato l'essenziale. Abbiamo a che fare qui con qualcosa di sociale, di collettivo, ma non è Jung con i suoi archetipi all'acqua di rose che può illuminarci.

Il malocchio è un tema culturale ordinario; lo si ritrova in numerose comunità che ci si permetteva, fino a qualche tempo fa, di definire «arretrate», precisamente perché i temi di questo genere non soltanto vi circolano ma sono anche oggetto di una credenza universale. Noi non attribuiamo alla cosa molta importanza; vi vediamo delle «sopravvivenze magiche» senza serie conseguenze sui rapporti umani. Non possiamo tuttavia ignorare che le accuse di questo genere comportano quasi sempre un ostracismo di fatto, e talvolta la persecuzione e la morte per coloro che vi sono esposti (51).

La credenza nel malocchio permette di attribuire a un qualsiasi individuo tutto ciò che di spiacevole accade in una comunità. Poiché il malocchio può funzionare all'insaputa di colui che lo possiede, delle sue «intenzioni amichevoli», come dice Lévi-Strauss, la vittima di questa terribile accusa non può dire nulla a sua difesa che non si ritorca contro di lei; non può invocare nessuna testimonianza. Le è assolutamente impossibile discolarsi. Dagli inconvenienti minimi fino ai peggiori disastri, non c'è nulla che non

si possa imputare al malocchio, comprese le catastrofi che trascendono ogni responsabilità individuale, come una malattia epidemica per esempio. E' Edipo...

Il malocchio è l'accusa mitica per eccellenza e vi si può ricondurre ogni sorta di temi culturali ben noti che ne derivano, ma che non accostiamo mai ad esso, perché ci appaiono nel contesto trasfigurato e letteralmente sacralizzato della cultura classica. Lo strano potere che ha Edipo di trasmettere la peste ai Tebani, non è altro, evidentemente, che una variante tradizionale del malocchio. Nelle "Baccanti" è la "mala curiositas" di Penteo, il desiderio perverso che mostra nello spiare le Baccanti a scatenare la loro furia. Prima di cercare le significazioni psicoanalitiche del voyeurismo di Penteo, bisogna ancora una volta ricollocare il fenomeno nel suo vero contesto collettivo e sociologico. In tutte le società in cui continuano a fermentare le propensioni alla violenza collettiva, è presente il terrore del «malocchio», e appare sovente sotto forma di una paura, apparentemente razionale, degli sguardi indiscreti, paura di cui fa parte naturalmente «l'ossessione per le spie» del tempo di guerra. Nel Sud degli Stati Uniti, c'è un rapporto stretto, ne sono certo, tra la perpetuazione del linciaggio e la ben nota ossessione del "Peeping Tom" che, fino a questi ultimi anni, conservava qualcosa di davvero stupefacente per il visitatore.

Il malocchio ha una parte di rilievo, in tutta l'accusa mitica, proprio perché è in gioco, in ultima analisi, la potenza conflittuale del mimetismo, e questa potenza, che per esercitarsi esige lo sguardo, è completamente proiettata sulla vittima espiatoria. Ai giorni nostri, l'accusa di malocchio può assumere una forma sottile ma tenta sempre quel gruppo umano alle prese con tensioni troppo forti e conflitti insuperabili, e la tentazione consiste nel proiettare l'indicibile e l'insolubile di tali tensioni su una vittima che, naturalmente, non c'entra per nulla. Il fantastico delle accuse mitiche, insomma, si ritrova in quei gruppi che rimangono soggetti alle forme più elementari e rozze della violenza collettiva.

Pur ammettendo che le rappresentazioni accusatrici e violente mancano talvolta di chiarezza, nel caso del mito ojibwa per

esempio, oppure del mito tikopia, e che l'accecamento degli osservatori beneficia in questi casi di circostanze attenuanti, il raffronto che si impone tra questi miti del linciaggio visibile a metà e i miti del linciaggio visibile del tutto, come il mito di Milomaki, o "tutti gli episodi senza eccezione del ciclo di Dioniso", dovrebbe alla fine illuminare anche gli osservatori più risoluti a non vedere nulla. Il linciaggio più o meno esplicito figura nella maggior parte certamente dei miti del pianeta. E' l'azione mitica più frequente, di gran lunga la più caratteristica, eppure la si cerca invano nell'indice analitico in "Mythologiques" di Lévi-Strauss o in altre opere specialistiche. Anche se è solo una rappresentazione gratuita, chi ci spiegherà una così sbalorditiva ricorrenza?

Lefort: Poiché la scienza, ci dice Levi-Strauss, è lo studio delle ricorrenze, siamo obbligati a porci sulla natura dell'eliminazione radicale una domanda che si rifiuta egli stesso di porre...

Girard: Non è tuttavia dalla sola rappresentazione del linciaggio, ripeto, che io deduco la sua realtà. Nemmeno dall'attribuzione alla vittima di accuse così significative come il malocchio. E' "la costante congiunzione di questi due tipi di rappresentazioni" a obbligare l'osservatore veramente provvisto di spirito scientifico a concludere che il linciaggio deve per forza essere reale. Lo stesso genere di inverosimiglianza che caratterizza le accuse mitologiche rafforza la verosimiglianza delle rappresentazioni della violenza collettiva, e viceversa. Per suscitare la congiunzione dei due tipi, c'è una sola spiegazione soddisfacente ed è il linciaggio reale; questa congiunzione è la prospettiva dei linciatori stessi quando rendono conto del loro linciaggio; come potrebbe esserci ovunque questa prospettiva dei linciatori, se non fosse stato un linciaggio a suscitarsela? La combinazione particolare dei temi che ci offre la mitologia, dai segni di crisi ai segni di riconciliazione, contro la vittima e intorno a lei, non può spiegarsi altrimenti ma si spiega ormai in modo completo e perfetto con la sola presenza dietro il mito di un linciaggio necessariamente reale.

Oughourlian: Se questo linciaggio ha riconciliato una comunità in preda alla discordia, e ci è riferito da questa stessa comunità e dai suoi eredi, il solo modo possibile di riferircelo è nella prospettiva trasfiguratrice che necessariamente implica l'effetto riconciliatore. Tutto ciò che chiamiamo mitologia non è altro, insomma, che il risultato di una comprensibile volontà da parte dei linciatori non più solo di ricordare, ma di riprodurre in azioni reali e sacrificali l'evento riconciliatore.

Girard: Ci sono due gruppi di tratti in comune ai nostri tre esempi: da un lato l'eliminazione radicale, positivamente qualificata, dall'altro la connotazione negativa (in realtà una doppia connotazione negativa e positiva) del frammento eliminato. Questi due gruppi in Lévi-Strauss rimangono separati. Possono ricongiungersi e articolarsi soltanto nella tesi del linciaggio fondatore.

Per questo motivo tale tesi si impone assolutamente. E' la sola capace di rendere conto della combinazione di verosimiglianza e inverosimiglianza che i miti ci presentano.

Respingere la mia tesi con il pretesto che "lo strutturalismo ci ha insegnato a non confondere le rappresentazioni con il loro referente" significa fraintendere completamente le ragioni che mi obbligano a postulare il linciaggio reale dietro la mitologia. La rappresentazione del linciaggio, nei miti, si ritrova sempre in un contesto che ci obbliga a inferire la sua realtà, perché solo questa inferenza può illuminare il mito nel suo insieme e in tutti i suoi dettagli.

Lefort: Riepiloghiamo:

- 1) il tema dell'indifferenziazione violenta, ossia il tipo di contesto sociale che tende a suscitare la violenza collettiva;
- 2) le accuse caratteristiche delle violenze collettive del tipo pogrom, linciaggi, eccetera;
- 3) la rappresentazione della violenza collettiva;

4) il tema della fondazione o ri-fondazione culturale che suggerisce gli effetti pacificatori del linciaggio e la sua elezione a modello dell'azione rituale;

5) il fattore essenziale, quello che lancia tutti su una falsa pista, ma anche il più rivelatore quando sia stato inteso, è che l'accusa contro l'eroe mitico non si spaccia per una semplice accusa ma per un dato assolutamente certo, per un fatto incontestabile.

Oughourlian: Bisogna sottolineare questo paradosso: il tratto che si trasforma in prova decisiva quando lo si è veramente capito è anche quel tratto che ha sempre ingannato tutti, la 'connotazione negativa' dell'eroe mitico.

Girard: C'è una forza prodigiosa nella presente lettura, una volta che sia veramente capita. Vi è qui, non esito ad affermarlo, la spiegazione ultima della mitologia, non solo perché di colpo non vi è nulla di oscuro, tutto diviene intelligibile e coerente, ma perché si capisce, nel contempo, per quale motivo i credenti innanzitutto, e in seguito i non credenti, hanno sempre eluso il segreto pur così semplice di ogni mitologia. I primi sono ciechi perché confidano ciecamente in tutte le rappresentazioni mitiche; i secondi sostituiscono a questa fiducia una sfiducia ugualmente cieca e astratta perché verte ancora una volta su tutte le rappresentazioni allo stesso titolo. Se il mito significa qualcosa, è sempre qualcosa di diverso da ciò di cui parla direttamente, i complessi di Freud, la nascita astratta del pensiero in Lévi-Strauss

Non si sottolinea abbastanza il carattere inverosimile, propriamente fantastico della concezione lévi-straussiana. Non è ragionevole, e neppure pensabile, attribuire alla mitologia intera il progetto di Paul Valéry nella "Jeune Parque": descrivere il pensiero nascente, la concezione primigenia - certo immacolata - del pensiero umano.

Benché sembri dapprima sorprendente, la tesi del linciaggio fondatore è ben più verosimile di quella di Lévi-Strauss. La mitologia, per me, non ha affatto l'incredibile progetto poetico-

filosofico che le attribuisce lo strutturalismo. Il suo vero progetto è di rammentarsi le crisi e il linciaggio fondatore, la sequenza degli eventi che hanno costituito o ricostituito un ordine culturale. Se c'è qualcosa di giusto e di profondo nella concezione lévi-straussiana, è l'idea che nel mito sia in gioco la nascita del pensiero. Essa è anzi più direttamente in gioco di quanto non osi pensare lo strutturalismo perché non c'è pensiero umano che non nasca dal linciaggio fondatore. Dove, però, Lévi-Strauss ha torto, tanto quanto Paul Valéry, è nel prendere questa nascita per una immacolata concezione. Vede nel linciaggio ovunque ripetuto una semplice metafora fittizia di una operazione intellettuale unicamente reale. In verità qui tutto è concreto; e fin dal momento in cui ci si accorge di ciò, l'embricatura di tutti gli elementi mitici diviene troppo perfetta per consentire il minimo dubbio.

Lévi-Strauss è per noi prezioso per la sola ragione che egli ci offre tutti gli elementi della vera genesi senza mai capire che cosa ha fra le mani: «eliminazione radicale»... «azione positivamente qualificata», «frammento negativamente qualificato», eccetera. Non manca certo nulla, a eccezione dell'essenziale, di quel mimetismo dei rapporti umani che, dopo aver decomposto violentemente le strutture della comunità, fa scattare il meccanismo del «capro espiatorio» che assicura la loro ricomposizione.

Oughourlian: Tikarau zoppica come Edipo, anche se finge. Sono colpito dalle caratteristiche fisiche, soprattutto dalle infermità attribuite, in un grandissimo numero di casi, all'eroe mitico. Le interpretazioni abbondano e si contraddicono. Come bisogna leggere, secondo lei, questi segni distintivi?

Girard: Tra gli zoppi celebri, c'è anche il Giacobbe della "Genesi", Efesto e tanti altri. Lévi-Strauss ha, pure lui, la sua interpretazione di tutti questi eroi anormali o handicappati. Egli deve, certo, ricollegare la cosa al suo modello topologico, al famoso problema del «passaggio dalla quantità continua alla quantità discreta»:

«In tutti questi [miti] ... un sistema discreto risulta da una distruzione di elementi, o dalla loro sottrazione da un insieme primitivo. In tutti i casi, inoltre, l'autore di questo impoverimento è egli stesso un personaggio diminuito: i sei dèi ojibwa sono ciechi volontari, che mandano in esilio il loro compagno, colpevole di aver sollevato la sua benda. Tikarau, il dio ladro di Tikopia, finge di zoppicare per impadronirsi meglio del banchetto... Ciechi o zoppi, orbi o monchi sono figure mitologiche frequenti nel mondo, figure che ci lasciano sconcertati perché il loro stato assume l'aspetto di una privazione. Ma, come un sistema reso discreto per sottrazione di elementi diviene logicamente più ricco, quantunque sia numericamente più povero, così i miti conferiscono spesso agli infermi e ai malati una significazione positiva, essi incarnano certe modalità della mediazione. Noi consideriamo l'infermità e la malattia come privazioni d'essere, quindi un male. Tuttavia, se la morte è altrettanto reale che la vita e se perciò tutto è essere, qualsiasi condizione, anche patologica, è a modo suo positiva» (52).

Colui che Lévi-Strauss definisce «l'autore dell'impoverimento» è anche, va notato, colui la cui totalità è impoverita, colui che viene tolto dalla comunità, in altri termini, la vittima. Ma Lévi-Strauss preferisce vedere le cose nella prospettiva della nostra critica letteraria e trattare la faccenda come una "mise en abyme" della sua allegoria topologica. Anche qui non è difficile dimostrare che si sbaglia. Anche una conoscenza molto superficiale della mitologia ci rivela che l'organo aumentato o supplementare svolge esattamente lo stesso ruolo dell'organo mancante o diminuito. Il gobbo è un eroe mito logico ben noto, e la sua gobba costituisce di certo una addizione, e non una sottrazione. La claudicazione stessa deve appartenere a questo tipo quando si definisce non come una gamba raccorciata, ma come il celebre «piede gonfio» del figlio di Laio.

La lettura di Lévi-Strauss è palesemente falsa. Quella dei freudiani ha almeno il merito di riconoscere che ci può essere infermità sia per aumento sia per diminuzione. Si può sempre, insomma, rinviare al buon vecchio simbolo fallico tutto ciò che è impossibile riferire alla castrazione e viceversa. C'è però un tema

mitologico che mette in scacco la psicoanalisi ed è il tema esplicitamente sessuale. La teoria psicoanalitica del simbolo esige che l'elemento sessuale sia rimosso per essere trasposto. La gobba di Pulcinella, studiata da Ernest Jones, fa perfettamente al suo caso. In molti miti, invece, l'oggetto che dovrebbe essere nascosto è troppo in evidenza perché sia ancora soddisfacente una spiegazione per mezzo della rimozione. Cosa fare, per esempio, di quei miti nordamericani nei quali il trickster possiede un organo di una così straordinaria lunghezza da doverlo portare arrotolato intorno al collo, fino al momento, naturalmente in cui ne dispone in modo definitivo, o facendoselo tagliare, o tagliandoselo egli stesso, sempre comunque in una operazione deplorevolmente esplicita sotto il profilo del "complesso" di castrazione. Soltanto il complesso ricordiamolo, e non la castrazione stessa, dovrebbe far capolino.

I freudiani della scuola di Parigi sono, certo, troppo scaltri per non aver la risposta a queste obiezioni. Hanno scoperto l'abisso enorme che separa il pene dal fallo e tante altre belle cose che li mettono al riparo da ogni critica concepibile e permettono a loro di dire qualsiasi cosa. Per questo, in ultima analisi, i più brillanti giochi d'ingegno hanno scarso interesse sotto il profilo del sapere. Il graduale esaurimento delle grandi teorie, nella loro fase decadente, è caratterizzato da rattoppature sempre più acrobatiche e sottili, ma che non mostrano molto, in fin dei conti, se non che è tempo di passare ad altro. Le teorie lacaniane del simbolo assomigliano, sotto questo aspetto, alla teoria lévi-straussiana dell'infermità mitica come "mise en abyme" del modello topologico. Tutta questa preziosità, a lungo andare, finisce per forza con lo stancare e porta immancabilmente allo scetticismo assoluto, che vediamo fiorire intorno a noi.

Oughourlian: Il fatto più grave, per chi cresce in questo clima culturale debilitante, è che le intuizioni davvero rivoluzionarie che potrebbero spazzare via tutto ciò e che un giorno finiranno per imporsi, sembrano troppo semplici per meritare attenzione.

Girard: La ricerca di interpretazioni sempre più sottili acceca gli interpreti dinanzi a ciò che a loro salta letteralmente agli occhi. Per capire come stiano le cose, bisogna rivolgersi, come sempre, ai gruppi umani più arretrati e più chiusi. Dove non ci sono minoranze razziali, né minoranze religiose, per polarizzare la maggioranza, le vittime, necessariamente, non sono ancora scelte del tutto a caso. Ci sono anche altri fattori che possono orientare il mimetismo e sono i fattori fisici, tutto ciò che rende un individuo meno adatto degli altri alla vita sociale e gli impedisce di passare inosservato. Questo peraltro è il motivo per cui, nella mitologia, il ruolo dell'infermità va ben al di là di quelle sottrazioni e addizioni di organi cui ci siamo finora limitati. Il difetto di Mosè nel parlare svolge lo stesso ruolo del piede gonfio di Edipo. E anche quell'odore nauseabondo che emanano certi eroi dei miti analizzati da Lévi-Strauss.

Oughourlian: Penso che l'infermità, in se stessa rappresenti una differenza, e in quanto tale attiri la mimesi. Ho notato, per esempio, che quando in un gruppo di bambini ce n'è uno balbuziente o zoppo, gli altri si mettono fatalmente a imitarlo e solo in un secondo momento e per la reazione dell'infermo, questa imitazione è vissuta come scherno, e in breve come persecuzione.

Girard: Il suo riferimento ai bambini mi sembra molto suggestivo. Per capire i miti, penso basti osservare il comportamento dei gruppi infantili. La loro persecuzione prende a bersaglio di preferenza, come del resto negli adulti ma in modo più evidente, gli estranei, gli ultimi venuti o, in loro mancanza, un membro del gruppo che una qualsiasi infermità o un segno fisico distintivo additi all'attenzione di tutti gli altri membri. Se si riflette un istante sulle abituali caratteristiche dello zimbello, nei più diversi gruppi umani, ci si accorgerà facilmente che le si ritrova tutte, senza eccezione, nelle mitologie dell'intero pianeta. Basta guardare le cose in faccia e pensarle con semplicità, per capire che nell'infermità mitica abbiamo una prova in più di quanto, dall'inizio della nostra conversazione, abbiamo continuato a provare; la

mitologia non si distingue dalle forme intelligibili della persecuzione se non per la nostra immemorabile impotenza a decifrarla, per la nostra volontà indomita di misconoscere fino in fondo la realtà della violenza e la sua potenza generatrice anche laddove si esibisce con la maggiore impudenza e, si è quasi tentati di dire, innocenza.

Per ripulirci la mente di tutte le false sottigliezze neofreudiane o strutturaliste e anche per rendere spassionata la discussione, bisogna riconoscere che la questione del segno fisico ha le sue radici molto più «in basso» di quanto si pensa, così «in basso» da poterne in verità ritrovare le premesse nella vita animale. Per capire qual è il ruolo svolto dalla infermità o dalla deformità nella mitologia, bisogna certamente pensare anche e prima di tutto al modo in cui, tra le bestie da preda, si effettua la selezione della vittima all'interno di un vasto branco composto di numerosi individui identici. E' sempre la bestia che spicca sull'uniformità generale a essere scelta, e questa differenza visuale è data sempre dall'estrema giovinezza, o al contrario dalla vecchiaia, oppure da una qualsiasi infermità, che impedisce all'individuo scelto di muoversi esattamente come gli altri, di comportarsi in tutto esattamente come gli altri. Se è vero, come pretendono gli etologi, che questo procedimento di selezione ottiene dei risultati soddisfacenti sul piano ecologico, abbiamo un esempio in più di relativa compenetrazione tra gli equilibri puramente naturali e gli equilibri sacrificali delle società umane.

Lefort: Quello che lei dice, Lévi-Strauss deve un po' presentirlo, se raccomanda ai suoi lettori di non lasciarsi «sconcertare».

Girard: La grande debolezza del pensiero moderno è la falsa identificazione che ha sempre fatto tra lo scientifico e la cancellazione dei rapporti vivi, la loro riduzione alla pura oggettività delle cose. Lévi-Strauss soccombe più che mai a questa illusione, quando tratta le vittime da frammenti, la loro messa a morte da eliminazione logica, e gli effetti di questa morte come passaggio dal continuo al discontinuo. Si crede superlativamente

scientifico mentre in realtà, proprio come i miti prima di lui, inventa soltanto un nuovo gergo per trasfigurare il linciaggio.

Per essere del tutto onesti, bisogna peraltro riconoscere che il linguaggio strutturalista che abbiamo appena analizzato è superiore ai linguaggi che l'hanno preceduto. Fa avanzare le cose perché evidenzia una certa armatura logica che c'è veramente. Similmente il quarto saggio di "Totem und Tabu" fa avanzare le cose rivelando la presenza strutturale dell'assassinio collettivo nel cuore della mitologia.

Oughourlian: Lévi-Strauss è dunque più vicino a Freud di quanto non pensi; basterebbe leggere il modello logico nella prospettiva dell'assassinio di Freud, oppure leggere l'assassinio di Freud nella prospettiva logica di Lévi-Strauss per giungere all'ipotesi che stiamo formulando.

Girard: E' quello che facciamo. E possiamo constatare, ancora una volta, che pur costituendo per molti aspetti una rottura formidabile con tutto ciò che la precede, la nostra ipotesi si situa nel diretto prolungamento non di alcune soltanto ma di tutte le grandi intuizioni etnologiche che l'hanno preceduta. Presentarla come una specie di invenzione estrosa, nello stile del sensazionalismo attuale e del marketing teorico, non riconoscere il suo classicismo etnologico, significa farle una grande ingiustizia.

Perciò penso fosse necessario mostrare i rapporti che tale ipotesi intrattiene con il tipo di modello sviluppato da Lévi-Strauss a proposito della mitologia. Cogliamo questo rapporto quando, leggendo per esempio certe versioni strutturaliste delle "Baccanti", ci sale infine alle labbra la frase inesauribile di Molière: «Ah! qu'en termes galants ces choses-là sont mises!».

Lefort: Penso che non sia vietato sorridere, ma la sua lettura di Lévi-Strauss è negativa e polemica solo in un senso molto secondario. Che le «cose» in questione siano espresse in termini troppo galanti per la comprensione dell'essenziale è del tutto

evidente, ma l'importante è che ci siano veramente e si possa rendere il linciaggio manifesto nel discorso lévi-straussiano stesso, ossia evidenziare l'elemento veramente scientifico nella scientificità metaforica del topo-strutturalismo. In Lévi-Strauss, insomma, come in Freud, queste cose sono messe veramente e la frase di Molière ha un senso positivo. Negli epigoni, invece, resta solo la galanteria, sempre più manierista e chiacchierona. E' svanita la più intima essenza e tutto incoraggia il nichilismo conoscitivo in cui stiamo affogando.

Girard: Sarebbe interessante, per concludere, ma anche un po' inquietante, riflettere sulle vere «connotazioni» come direbbero gli strutturalisti, del modello topologico inventato da Lévi-Strauss. Tale modello è quello dell'ingombro. Come diminuire questo ingombro, come ridurre l'eccessivo popolamento del campo affinché ci si possa evolvere più comodamente? E' il problema che si pone perennemente. Dietro l'apparenza della più fredda logica, traspare, in verità, un'ossessione della sovrappopolazione, ricca certo di implicazioni psico-sociologiche; attualmente la si ritrova un po' ovunque. E' la maggiore ossessione dei paesi definiti «sviluppati».

La situazione tragica dell'umanità si pone oggi in termini non solo di distruzione totale da evitare, ma anche di distruzione selettiva da promuovere, il che diviene appunto impossibile, in un'epoca nella quale ogni distruzione selettiva rischia di slittare verso la distruzione totale. Il problema, insomma, è di ridurre la popolazione senza annientarla completamente. E' un problema propriamente sacrificale che riflette senza dubbio il modello «topologico» di Lévi-Strauss. Questo modello ci fa anche pensare a tutte le situazioni urbane di eccessivo ingombro: agli ingombri della circolazione, per esempio, o all'autobus troppo pieno da cui basta, forse, gettar fuori un unico passeggero perché tutti si trovino subito più a proprio agio. Nella nostra epoca, insomma, il problema del capro espiatorio si dissimula facilmente dietro le statistiche e le angosce specificamente moderne che suscitano i numeri gonfiati.

5. I TESTI DI PERSECUZIONE.

TESTO MITICO E REFERENTE.

Oughourlian: Anche nel caso della mitologia considerata isolatamente, si impone quindi nella sua ipotesi la tesi del linciaggio fondatore. L'insieme delle rappresentazioni mitiche si spiega veramente solo in funzione di questo linciaggio, doppiamente mistificatore, poiché alla malvagità assoluta del capro espiatorio succede e si sovrappone il suo effetto assolutamente benefico: le due cose insieme fanno tutt'uno con un doppio transfert sulla vittima, della discordia e del disordine inizialmente, della concordia e dell'ordine in seguito.

Tutto ciò che l'analisi comparata dei divieti e dei rituali ci obbliga a postulare, la crisi mimetica e il meccanismo vittimario, la decomposizione e la ricomposizione degli ordini culturali, anche i miti ci obbligano a postularlo. I miti cercano sempre di rammentarsi quello che i riti cercano di riprodurre, sempre la stessa sequenza di eventi la cui ipotesi si impone qualunque sia la forma religiosa considerata.

Girard: Lei ha ragione di insistere perché, nel clima del nostro tempo, ci sarà sempre della gente che penserà che la nostra ipotesi si limita a dedurre la violenza collettiva reale dal semplice fatto che nel mito essa è spesso rappresentata, slittando senza accorgercene dalla rappresentazione al «referente». Ci accuseranno dunque di non tener conto di «quanto Lévi-Strauss e i suoi successori ci hanno

insegnato»; crederanno che dimostriamo una fiducia ingenua verso la rappresentazione.

Oughourlian. La sua ipotesi non viola mai i principi di quella che si chiama l'analisi immanente, vale a dire un'analisi che verte esclusivamente sui dati testuali dell'insieme da considerare. Sono i risultati di questa analisi del tutto interna, lo ripeto, interamente limitata alle significazioni che obbligano alla fine l'analista a trasgredire la regola di immanenza, non più questa volta in modo ingenuo, in uno slittamento sconsiderato, ma per un procedimento deliberato e sempre assolutamente cosciente di sé. Senza linciaggio riconciliatore, le significazioni restano isolate le une dalle altre e incomprensibili. Si raccolgono invece e si chiariscono tutte perfettamente se si accetta di considerarle come il resoconto di un linciaggio riconciliatore nella prospettiva dei linciatori.

L'affermazione del referente qui non è più la progenie illegittima di una critica insufficiente, bensì l'ultima tappa della critica più radicale, la sola risposta adeguata a un problema di interpretazione che nessuno è mai stato capace di risolvere.

Girard: Proprio perché il linciaggio si impone a partire dall'insieme delle rappresentazioni e non soltanto da quelle che lo rappresentano specificamente, la soluzione da me proposta costituisce, qui come altrove, una ipotesi. La definisco ipotetica, lo ripeto, non perché sia particolarmente dubbia, è anzi del tutto certa, ma perché non ha nulla di immediato, perché in effetti non si riduce mai a un'assimilazione sospetta tra le rappresentazioni e la realtà.

Oughourlian: Oggi ci troviamo in una situazione intellettuale sfavorevole alla sua ipotesi. Il principio dell'analisi immanente, perfettamente legittimo e che costituisce un progresso reale, tende a indurirsi, con lo strutturalismo e dopo di esso, soprattutto negli epigoni, in una specie di dogma metafisico inconfessato.

L'ordine interno del testo, il sistema differenziale, è la sola cosa che ci sia direttamente accessibile in un'opera letteraria, e talvolta la sola che valga la pena di studiare, dato che in certi artisti predomina la creazione del senso, o se si preferisce la produzione o la fabbricazione.

Girard: Per riconoscere ed esplicitare l'ordine del testo, e talvolta anche il suo disordine, tutto ciò che lo rende una entità chiusa su di sé o aperta soltanto su altri testi, sono stati sviluppati dei metodi che hanno suscitato un tale entusiasmo tra gli studiosi che è avvenuto lo slittamento opposto a quello appena ricordato; la teoria attuale tende a cadere nell'errore inverso e parallelo a quello del vecchio positivismo; l'interpretazione è talmente ossessionata dalla testualità e intertestualità che finisce per dichiarare non pertinente, oppure per escludere formalmente, ogni possibilità di un ancoraggio extratestuale, soprattutto quello cui il testo stesso pretende di riferirsi.

Ci sono delle eccezioni a tale espulsione violenta di ogni referenzialità esterna al testo stesso, ma esse vertono sempre su referenti che non figurano mai in questo stesso testo, referenti che, per definizione, non vi si possono mostrare in nessuna forma, dato che il testo serve soltanto a dissimularli. Ai giorni nostri d'altronde, essendo sempre più «testualizzato» quello che resta tra noi di psicoanalisi e marxismo, queste eccezioni hanno sempre meno importanza oppure sono persino screditate.

Comunque sia, la mia ipotesi di un referente reale per la mitologia, e, più ancora, di un referente che può essere rappresentato nel mito stesso, in modo forse necessariamente inadeguato ma tuttavia suggestivo, viola non già il principio legittimo dell'analisi immanente, come ripeto, ma tutto ciò che comporta l'indebita assolutizzazione di tale principio. Per la teoria attuale, la mia ipotesi costituisce uno scandalo teorico.

Lefort: Lei si trova in una situazione paradossale. Quanto vi è di più nuovo e di efficace nel suo procedimento rischia di passare

semplicemente per «antiquato» e «regressivo» agli occhi di persone che trasformano quello che c'è di valido e di fecondo nei metodi attuali in un nuovo dogmatismo, che è un rovesciamento puro e semplice degli atteggiamenti da ripudiare, e un loro emulo, in fin dei conti, per l'accecamento e la sterilità.

Penso che ciò sia tanto più difficile da evitare in quanto la sua ipotesi, transcendendo certi limiti delle metodologie attuali, riporta sul tappeto molte cose che queste si sono viste in obbligo di escludere, non perché ne potessero dimostrare l'inesistenza o la non-pertinenza, ma perché non avevano i mezzi per parlarne e potevano acquistare una loro efficacia relativa, nell'ambito ben limitato della sincronia, solo eliminandole in modo sistematico, e riconducendo, per esempio, ogni dimensione temporale a una ridicola concezione della diacronia, tanto è povera e vacua, ma per il momento inevitabile.

Girard: Si è finito per trasformare tutto questo in un nuovo vangelo e per farne un nichilismo testuale molto più tirannico e oppressivo di tutti i nichilismi precedenti; questa volta, è la possibilità stessa della verità nell'ambito dell'uomo che ci è preclusa, è la nozione stessa di uomo e di umanità, ci dicono, che si sta dissolvendo, è negata in modo autoritario la possibilità di scoprire qualcosa di decisivo, non c'è altro che il linguaggio, e il linguaggio, in ultima analisi, funziona sempre a vuoto perché non può riferirsi che a se stesso.

Questa riduzione di qualsiasi cosa al linguaggio, questa circolarità infinita del linguaggio, rappresenta il trionfo di una certa filosofia scettica. Penso sarebbe inutile, e perfino peggio che inutile, a questo punto cruciale, ingaggiare un dibattito teorico con questo teoricismo quintessenziale.

Per nostra fortuna, non dobbiamo addentrarci in discussioni che farebbero tanto meglio al caso dell'avversario quanto più fossero oziose. Non c'è nulla di più scaltro, nulla di più difficile da cogliere in fallo, di questo terrorismo del linguaggio al tempo stesso sovrano e insussistente. E nulla tuttavia di più fragile sapendolo prendere,

nulla di più facile da confutare sul piano testuale stesso. Basta introdurre nella discussione una categoria di testi che non abbiamo ancora menzionato.

I TESTI DI PERSECUZIONE.

Girard: Non c'è alcuna ragione per non raffrontare con tutti gli altri testi, e in particolare con quelli letterari, filosofici e mitologici, la categoria di testi che ho in mente. Ci ripetono in diversi modi che tutti i testi fanno un tutto unico e tutte le separazioni di genere sono arbitrarie; prenderò alla lettera questa affermazione.

Basta citare i testi in questione per dimostrare che non si possono prendere sul serio gli atteggiamenti che si oppongono alla mia ipotesi. Quegli stessi che vi aderiscono possono farlo solo escludendo sistematicamente questi testi dalle loro analisi. Vedrete che appena farò riferimento a questa categoria, i più accaniti avversari del referente extra-testuale non solo rinunceranno alle loro posizioni ma si schiereranno dalla mia parte; proclameranno essi stessi la realtà non di un referente qualsiasi ma di quel referente che io dichiaro necessario per la mitologia, la violenza collettiva contro vittime arbitrarie.

Oughourlian: Ammiro la fiducia di cui dà prova e aspettiamo per giudicare che lei tiri fuori dalla manica questi testi davvero miracolosi, poiché sono capaci, a suo dire, di restituire alla parola il suo peso riducendo al silenzio coloro che continuano a parlare contro di essa. Quali sono questi testi che basta invocare, come il serpente di bronzo in mezzo agli Ebrei, per annientare di colpo l'idra delle mille teste del nichilismo antireferenziale?

Girard: Vi accorgerete che la mia fiducia non è mal riposta. Vi offro senza ulteriori indugi un esempio dei testi che mi interessano. Il Medioevo ci ha lasciato dei documenti, di origine cristiana, che riferiscono delle violenze collettive avvenute durante la terribile

peste nera a metà del quindicesimo secolo (53). Le vittime possono essere degli stranieri, dei malati, specie dei lebbrosi, e in particolare, si capisce, degli Ebrei. Limitiamoci a quest'ultimo caso. In questi testi, le significazioni, grosso modo, si ripartiscono come segue:

1) La comunità è in crisi; la peste produce dei danni terribili, scompaiono le distinzioni gerarchiche, i valori tradizionali sono calpestati; ovunque è il trionfo del disordine, della violenza e della morte.

2) Gli Ebrei sono in rivolta contro il vero Dio. Commettono delitti contro natura, del genere infanticidio, incesto, profanazioni rituali, eccetera. Gli Ebrei hanno il malocchio; basta incontrarne uno casualmente e sopraggiunge la sventura. Gli Ebrei devono essere responsabili della peste. Sono stati visti spargere veleno nelle fontane, o hanno forse assoldato i lebbrosi per farlo al loro posto.

3) Violenze collettive contro gli Ebrei.

4) Agire così significa purificare la comunità perché è come liberarla da una forma di contaminazione particolarmente nefasta.

Questi quattro gruppi di significazioni si ritrovano, più o meno distinti, in tutti i testi analoghi a quelli della persecuzione antisemita. Dietro i linciaggi dei negri nel Sud degli Stati Uniti, possiamo, per esempio, individuare senza alcuna difficoltà un testo dello stesso genere. Anche se non si trova quasi mai in una forma scritta, sappiamo che questo testo è esistito ed esiste ancora in una forma orale.

Questi stessi quattro gruppi di significazioni non sono estranei alla mitologia. Non c'è uno solo dei miti fin qui menzionati in cui non si possa individuarli, che si tratti del mito ojibwa, del mito tikopia, del mito di Milomaki o di quei miti assai noti che sono il mito di Edipo e quello dell'assassinio di Penteo.

Ritroviamo la peste, l'indifferenziazione, la violenza intestina, il malocchio della vittima, l'empia "hybris", i delitti contro natura, l'avvelenamento del cibo e delle bevande, l'espulsione o l'assassinio di uno o più capri espiatori, la purificazione della comunità. La sola differenza è che nei testi di persecuzione, la sacralizzazione della vittima è o del tutto assente, oppure appena accennata; predomina

piuttosto la 'connotazione negativa'. Questa differenza non svolge alcun ruolo, si noti, nella lettura del dramma mitico proposta da Lévi-Strauss. Lévi-Strauss non ha assolutamente nulla da dire sulle significazioni propriamente sacre.

E' come dire che il modello topologico di Lévi-Strauss si applicherà, ancora una volta, bene o male, tanto al testo di persecuzione quanto ai miti che glielo hanno suggerito. Nella persecuzione medievale, come tra gli Ojibwa e i Tikopia, abbiamo una "eliminazione radicale" e il singolo o i "frammenti eliminati" passano per colpevoli di "azioni negativamente qualificate". L'eliminazione stessa è "qualificata positivamente" e un'azione "collettiva" o per lo meno maggioritaria si oppone alla natura individuale o minoritaria di ogni vittima.

Nei testi di persecuzione si ritrovano dunque tutti i tratti comuni ai miti analizzati da Lévi-Strauss. Nessuno, tuttavia, e certamente neppure Lévi-Strauss, si preoccupa di dare una lettura topologica del testo di persecuzione; nessuno vede nell'atto persecutorio un procedimento metaforico per risolvere un problema puramente logico, il passaggio «alla quantità discreta».

Se lo storico, che si vede davanti dei testi di persecuzione, ci invitasse a «congedare il referente» per farla finita una volta per tutte con le interpretazioni viete e instaurare il vero radicalismo, sarebbe trattato da imbecille o da provocatore. Il disgraziato non meriterebbe poi tanto. Non farebbe altro che applicare troppo alla lettera il dogmatismo anti-referenziale che trionfa sempre di più da alcuni anni. Sarebbe solo uno sciocco particolarmente bene addestrato, colpevole di prendere sul serio delle esagerazioni fatte per restare «puramente teoriche», perfettamente indifferenti, in fondo, all'enigma formidabile e ormai decifrabile che pongono i testi mitologici e la religione primitiva nel suo insieme.

Per criticare in modo davvero efficace i temi mitici del testo antisemita, il malocchio, l'incesto, l'avvelenamento delle fontane, bisogna essere capaci di riconoscervi le accuse tipiche di una certa violenza collettiva. E' infatti di questa violenza collettiva che il testo parla. Questa violenza collettiva, il testo ci dice che ha avuto luogo e

ha avuto luogo in circostanze capaci di provocarla. Gli Ebrei sono i capri espiatori prediletti della società medievale ma i periodi di persecuzione intensa avvengono quasi sempre quando la comunità, per una ragione o per un'altra, è in crisi. La folla fa ricadere su vittime impotenti la responsabilità del suo smarrimento, una responsabilità che non può dipendere da nessun individuo o gruppo di individui particolari. La collettività si illude così di riacquistare sul proprio destino una specie di padronanza.

Il lettore non ha bisogno di essere molto dotto per capire che le rappresentazioni fantastiche del testo antisemita, come il malocchio per esempio, non sono reali ma si guarda dal concludere che tutte le significazioni del testo sono ugualmente irreali. Invece di rendere tutte le rappresentazioni ugualmente inverosimili, l'inverosimiglianza delle accuse di cui le vittime sono oggetto rafforza la verosimiglianza della violenza collettiva. Come nei miti, insomma, l'inverosimile e il verosimile si combinano in modo da suggerire il resoconto di una persecuzione perfettamente reale, ma più o meno falsata e trasfigurata per il fatto di esserci riferita nella prospettiva degli stessi persecutori.

Il nostro documento è palesemente mistificato, ma non se ne può concludere che le violenze collettive di cui parla non siano reali. Il parricidio e l'incesto possono figurare nel testo, ma non è una ragione sufficiente per affermare che non c'è nulla in esso che non dipenda dal «fantasma», e dalla «produzione inconscia».

L'osservatore di buon senso situerà facilmente le rappresentazioni inverosimili nel quadro di eventi suggerito dalle rappresentazioni verosimili. E' per ragioni innanzitutto testuali, che egli postula una crisi reale, una epidemia patologica o sociale che ha provocato la fiammata di antisemitismo virulento, il ricorso della società medievale al suo capro espiatorio tradizionale, l'ebreo.

Sono stati perseguitati uomini veramente esistiti; dietro il testo di persecuzione ci sono delle violenze reali. Lo storico che parla in questo modo è incapace di dire "esattamente" cos'è accaduto. La sua certezza è compatibile con un largo margine di incertezza perché le principali fonti d'informazione di cui dispone, talvolta le sole, non

sono degne di fede. Ciò non impedisce a questo storico di aver ragione quando afferma la realtà della persecuzione.

Può darsi che vi siano mille possibili letture di un testo di persecuzione - come pure mille possibili letture di un testo letterario o filosofico; ma non è vero che queste letture si equivalgono tutte. La lettura che afferma la realtà della persecuzione è ai nostri occhi la sola valida. E' forse la nostra scelta puramente soggettiva, determinata dalla nostra appartenenza alla tarda cultura occidentale? Quando preferiamo questa lettura a tutte le altre siamo guidati a nostra insaputa da un mito analogo a quello degli Ojibwa o dei Tikopia, il mito dell'umanesimo moderno? Siamo vittime del nostro etnocentrismo?

Sarebbe odioso e ridicolo rispondere di sì. Non si può, certo, negare che il nostro atteggiamento nei riguardi della persecuzione abbia delle risonanze etiche. Ma tali risonanze non svolgono un ruolo essenziale nella nostra certezza di leggere la persecuzione in modo più obiettivo di tutti coloro ai quali essa sfuggirebbe o che, avendola individuata, la considererebbero solo un aspetto secondario della testualità.

La certezza che abbiamo di possedere la sola interpretazione esatta non poggia affatto su una illusione del soggetto o sull'arroganza culturale che caratterizza l'Occidente moderno. Essa poggia su una constatazione evidente: soltanto l'ipotesi dell'ebreo come «capro espiatorio» reale della società medievale fornisce una lettura di tutti i testi antisemiti veramente coerente e razionale. Rende conto delle significazioni verosimili come di quelle inverosimili e del rapporto che unisce le prime alle seconde. Dà una spiegazione e dell'insieme e dei dettagli così perfetta da eliminare automaticamente non solo la lettura dei persecutori stessi, ma ogni lettura concepibile che si facesse loro complice con la sua indifferenza alla persecuzione.

Sotto il profilo teorico, si noti, questa lettura vera ha un carattere "ipotetico" esattamente allo stesso titolo della mia lettura del religioso primitivo. Noi non possiamo vedere la violenza antisemita né con i nostri occhi né con gli occhi di testimoni degni di fede.

Quando la definiamo reale, riteniamo esatte, su dei punti perfettamente determinati e per delle ragioni perfettamente determinate, certe rappresentazioni di testi per altri versi estremamente sospetti. Lo storico non esita a dire che proprio su quei punti il testo dice il vero. E nessuno si sogna di accusarlo di compiacenza verso il testo antisemita. Nessuno lo accusa di assimilare «ingenuamente» il significato del testo a un referente extra-testuale. Nessuno polemizza con lui a proposito della sua «teoria della rappresentazione». Nessuno gli chiede severamente «da quale punto di vista parla». Nessuno lo sospetta di reconditi pensieri religiosi quando parla del capro espiatorio. Nessuno vede in lui un «mistico della violenza».

Questa ipotesi, voi l'avete già riconosciuta, è l'ipotesi che faccio a proposito della mitologia. Non sono dunque io che l'ho inventata; essa è già presente tra noi. Quello che propongo, insomma, è di estendere alla mitologia propriamente detta il tipo di interpretazione universalmente ammesso per i soli testi di persecuzione.

Il fatto che questa interpretazione non sia contestata da nessuno, neppure dai più ferventi testualisti, rivela chiaramente la futilità degli argomenti teorici che mi vengono opposti; o il "non licet" strutturalista e post-strutturalista deve applicarsi anche alla lettura che tutti diamo dei testi di persecuzione, oppure si deve ammettere che il referente extra-testuale potrebbe ugualmente imporsi nel caso della mitologia propriamente detta. Non si può respingere "a priori" la mia ipotesi a meno di non andare fino in fondo e respingerla anche nel caso del testo di persecuzione.

Lefort: La prova che il nichilismo referenziale attualmente trionfante è soltanto una moda superficiale sta nel fatto che non ha veramente riflettuto su cosa accadrebbe se si prendesse sul serio e divenisse oggetto di una applicazione sistematica. I soli che possono attribuirgli una importanza illusoria sono coloro che si muovono nel mondo della critica letteraria e della filosofia.

Girard: Per capire come la potenza critica di cui ci crediamo i detentori, questa potenza critica che costituisce il nostro orgoglio, potrebbe dissimulare il più totale accecamento unito alla più odiosa presunzione, bisogna chiedersi quali effetti produrrebbero su fatti oggi indiscutibili, gli atteggiamenti dei miei colleghi, se essi sussistessero ancora tra due o tremila anni.

Immaginiamoci per esempio uno storico del quinto millennio che lavorasse sul Sud degli Stati Uniti durante il periodo che va dalla guerra di Secessione al moto dei "Civil Rights". Immaginiamo che oltre a numerosi registri di polizia, resoconti di udienze e altre scartoffie amministrative, questo storico disponga anche di certe opere che si presentano esse stesse come fantasiose, firmate da un individuo di nome William Faulkner.

A proposito dei linciaggi accaduti durante questo periodo, i documenti ufficiali saranno quasi muti. Se il nostro storico è abbastanza osservatore, coglierà comunque il segreto di questa società, da segni quasi impercettibili, ma il cui significato gli sarà rivelato dalla lettura dei romanzi di William Faulkner.

Ecco il nostro storico in possesso della verità, ma c'è da scommettere che passerà per un burlone. Gli spiegheranno che la sua tesi non corrisponde affatto a quello che si sa sulla civiltà occidentale nell'epoca considerata. Gli sarà rimproverato di attribuire un minor valore vincolante all'enorme e unanime massa delle fonti tradizionali piuttosto che a un pugno di libri che si presentano come immaginari.

Anche se l'opinione intellettuale fosse più aperta di quanto non lo sia oggi, ci sono molte possibilità che il nostro storico non sia ascoltato. Fortunato se riesce a far dimenticare la sua stravaganza. Forse lo perdoneranno se consacra il resto della sua carriera a trasporre tutto Faulkner in modelli topologici...

Lefort: Il suo paragone non è del tutto esatto, perché le autorità sudiste cercano di dissimulare i linciaggi mentre i miti e i rituali li ostentano. Credendo, come lei dice, alla fondatezza della violenza collettiva, non hanno alcuna ragione di dissimularla; hanno la

coscienza a posto e il compito del mitologo è più facile del compito del suo storico ipotetico.

Girard: Lei ha ragione per certi miti, ma credo sia possibile dimostrare che, molto prima delle forme moderne della coscienza culturale, ci sono forme di coscienza religiosa che cancellano già le tracce del linciaggio, esattamente come le autorità sudiste. L'evoluzione intera della cultura è dominata da questa cancellazione.

E' vero, però, che molti miti e rituali ostentano il linciaggio. Più anzi lo ostentano, e più i nostri nemici giurati della rappresentazione insisteranno per non tenerne conto. L'idea che un meccanismo strutturante potrebbe essere rappresentato nel testo che esso struttura contraddice la concezione che si fanno dell'inconscio freudiano, lacaniano, eccetera. Si parla sempre di un'«altra scena», di un «altro luogo», mentre qui si tratta proprio della stessa scena. E' qualcosa che manca nel loro ruolino e non vogliono sentirne parlare.

LA PERSECUZIONE DEMISTIFICATA, MONOPOLIO DEL MONDO OCCIDENTALE E MODERNO.

Oughourlian: Perché la lettura universalmente ammessa per i testi di persecuzione non riesce ancora a imporsi per i miti?

Girard: Per giustificare pienamente l'ipotesi bisogna spiegare questa differenza di trattamento.

Oughourlian: Tra la mitologia e l'esempio di persecuzione da lei scelto, c'è una prima differenza facile da svelare. Le vittime sono degli Ebrei. Ora, gli Ebrei, nel nostro universo, ieri come oggi, restano esposti a ogni sorta di discriminazioni. Tra le persecuzioni moderne e quelle medievali, vi è una continuità che facilita l'identificazione della vittima in quanto vittima.

Girard: L'appartenenza della vittima a una minoranza etnica o razziale la designa per il ruolo di capro espiatorio. Nei testi di persecuzione, di conseguenza, riconosciamo la vittima da alcuni segni culturali. Questi segni non significano affatto che le vittime non sono arbitrarie. Sono anzi assolutamente arbitrarie sotto il profilo delle accuse che gravano su di esse. Una volta presa, tuttavia, la decisione che le sceglie come vittime, tale decisione è di una incredibile tenacia. Gli osservatori di buon senso non lo ignorano, ed è, certo, questa una delle ragioni che rendono il testo antisemita facile da decifrare. La presenza nel testo di un capro espiatorio già individuato ci obbliga a prendere molto sul serio ogni allusione alla violenza collettiva.

Nei testi mitologici non abbiamo nulla di simile. Ci mancano i segni culturali. Forse esistono, almeno in certi casi, ma non sappiamo decifrarli. Ci sfugge il codice. In molti casi probabilmente mancano del tutto. La maggior parte delle comunità produttrici di mitologia sono troppo piccole e omogenee per proteggere le minoranze che forniscono alle società più vaste i loro serbatoi di vittime collettive.

Lefort: Non dimentichi quei segni trans-culturali rappresentati dalle infermità e deformità degli eroi mitici.

Girard: Certamente. Sono ben lontano dall'affermare che i miti sono indecifrabili, ma mi chiedo perché non sono per noi così facilmente decifrabili come i testi di persecuzione, o forse, per essere più esatti, perché la nostra capacità di decifrare i testi di persecuzione ha avuto inizio con quelli del nostro mondo e non è ancora riuscita a estendersi al di là delle sue frontiere.

Oughourlian: Lei non mi dirà che i testi di persecuzione già decifrati appartengono tutti al mondo occidentale?

Girard: E invece sì. Non possiamo certo dedicarci a una indagine esaustiva, ma non sarebbe necessario. Non possiamo offrire un solo

esempio di testo di persecuzione che non appartenga al nostro universo o agli universi da cui siamo direttamente derivati, il greco e il giudaico.

Oughourlian: Uno dei primi, penso, e dei più noti, è il punto di vista che Platone presenta sulla morte di Socrate.

Girard: Vedremo tra poco che ci sono dei testi ancora più antichi e decisivi che non sono greci. Ma al di fuori di noi e di quanto ci precede direttamente, non esiste testo di persecuzione nel senso che ho appena definito. Bisogna chiedersi se una tale assenza deriva dal fatto che, in questi universi, la persecuzione non esiste, che è un comportamento di cui abbiamo il monopolio, o se questa assenza è solo apparente, se non siamo ingannati dal fatto che la persecuzione, negli altri universi, non diviene mai esplicita in quanto tale. O non si iscrive in nessun testo, oppure si iscrive sotto una forma trasfigurata.

Lefort: Capisco dove vuole arrivare; le società che hanno dei testi di persecuzione non hanno miti propriamente detti; le società che hanno dei miti non hanno testi di persecuzione. Nelle società primitive, la nozione stessa di persecuzione è assente, la nozione di violenza è sempre aureolata di sacro. Tutto ciò che tra noi si rivela, presto o tardi, come persecuzione, ci giunge soltanto nella forma ancora indecifrabile dei testi religiosi.

Girard: Il neo-primitivismo attuale poggia interamente sull'ignoranza in cui siamo del meccanismo fondatore. Esso consiste nel dire: guardate quelle società mirabili che non hanno persecuzione e che producono in abbondanza quella poesia spontanea della mitologia completamente esaurita da noi. Questa nostalgia è perfettamente comprensibile finché non si capisce cosa c'è dietro i miti. Perciò si acuisce da noi, via via che si aggravano le conseguenze di una demitizzazione le cui radici dietro di noi sono molto lontane, ma che progredisce sempre più velocemente.

Lefort: Il neo-primitivismo raggiunge ai giorni nostri una intensità davvero delirante, forse perché non ne ha ancora per molto; nel momento in cui il fuoco sta per spegnersi, la brace incandescente brilla del suo più vivo bagliore.

Girard: Tutto quello che diciamo dall'inizio del nostro colloquio è possibile solo nel contesto di questo mondo moderno in cui si approfondisce sempre più la comprensione della violenza umana. Nei mondi primitivi, i nostri discorsi sono impensabili; anche se vi fossero delle persone per farli, sarebbero assolutamente incomprensibili. I fenomeni di persecuzione di cui abbiamo parlato non giungerebbero a noi in quanto tali, ma ci apparirebbero nella forma iriconoscibile della mitologia filtrati dalla sacralizzazione delle vittime.

Il nostro discorso si iscrive dietro tutto un movimento intellettuale che comprende, come abbiamo detto, l'intera etnologia e i pensieri del sospetto. In tutte le scienze dell'uomo, per quanto imperfette siano, la ricerca è pur sempre vivificata, in fondo, dal problema che noi stiamo ormai tentando di risolvere. Il sospetto si orienta già verso il meccanismo della vittima espiatoria, anche se queste forme intellettuali non arrivano mai allo scopo e si trasformano in sistemi dogmatici, di conseguenza incapaci di rinunciare veramente al sacrificale.

Se il nostro procedimento costituisce solo una nuova tappa, più avanzata, della ricerca moderna, questa stessa ricerca, considerata nel suo insieme, deve iscriversi all'interno di un dinamismo molto più vasto, quello della società che, per prima, diventa capace di decifrare come violenza arbitraria la sequenza di eventi che, in tutta la precedente umanità e in tutte le altre società del pianeta, appare unicamente in una forma mitologica.

Tutto suggerisce che se esiste, ai giorni nostri, una questione attinente all'uomo in quanto tale, dobbiamo questo fatto alla capacità sempre crescente, che ci caratterizza, di decifrare i fenomeni di violenza collettiva e di farne dei testi di persecuzione piuttosto che dei miti. La questione dell'uomo e la questione della

violenza come misconoscimento assumono il loro vero senso, in funzione l'una dell'altra. La rivelazione del meccanismo fondatore come meccanismo non solo del religioso e della cultura ma della ominizzazione stessa costituisce una tappa decisiva. Il fatto che queste tre questioni finiscano oggi per congiungersi non è soltanto preparato dal pensiero moderno e dalle scienze dell'uomo; tutto ciò si iscrive nel più vasto contesto di una società capace da secoli di frenare e poi di impedire completamente, ovunque si estende la sua giurisdizione, vale a dire un po' alla volta all'intero pianeta, la produzione dei miti e dei rituali, la trasfigurazione sacra dei fenomeni di violenza.

La società che produce dei testi di persecuzione è una società in via di desacralizzazione. Noi non siamo i primi a constatare che tutti questi fenomeni sono concomitanti, ma siamo i primi a capire che devono esserlo e perché lo sono.

Ciò di cui parliamo in questo momento si può ricondurre al meccanismo di riconciliazione vittimaria che sfugge sempre più al misconoscimento. Qui può essere utilizzata, per farsi capire meglio ma senza farsi illusioni sul suo valore reale, una metafora spaziale. Si può dire che al di fuori della nostra società, questo meccanismo è sempre invisibile, perché è in posizione arretrata, perché si tiene "dietro" gli uomini. Nella società giudeo-occidentale, invece, esce a poco a poco da questa posizione e diventa sempre più visibile. Questa crescente visibilità ha delle innumerevoli conseguenze, ma noi ora insistiamo soprattutto sulle sue conseguenze religiose ed epistemologiche. Via via che il meccanismo vittimario appare alla luce, concetti come quelli di violenza e di persecuzione ingiusta diventano pensabili e svolgono un ruolo sempre maggiore. Simultaneamente, la produzione mitico-rituale si affievolisce e finisce anzi per scomparire del tutto.

Benché tale processo di rivelazione comporti dei momenti forti, periodi di brusca accelerazione, come il nostro in particolare, e benché sia più o meno avanzato a seconda dei gruppi o degli individui, bisogna guardarsi dal definirlo una «presa di coscienza»

istantanea o il privilegio di una certa élite. Bisogna guardarsi dal darle una interpretazione troppo 'intellettuale'.

E' da notare, per esempio, che i testi di persecuzione medievali, come i testi antisemiti, i registri dell'Inquisizione, o i processi di stregoneria, anche se racchiudono ancora elementi molto vicini alla mitologia, poiché giustificano la persecuzione con accuse di carattere ancora mitico, e la prospettiva che rappresentano si può ancora definire un tipo di misconoscimento affine a quello dei miti, si devono già situare in una zona intermedia tra la mitologia propriamente detta e la demitizzazione più radicale di cui noi stessi siamo capaci. Questi testi sono più facilmente decifrabili dei miti, proprio perché la trasfigurazione di cui la vittima diviene oggetto è già in essi molto meno potente e completa che nei miti. Lei me lo segnalava proprio ora, facendomi constatare che nei testi di persecuzione già decifrati la vittima non è sacralizzata, oppure subisce solo un vago accenno di sacralizzazione. E' questo infatti che la rende più facilmente decifrabile. Bisogna dunque pensare che la via che conduce al tipo di decifrazione di cui siamo capaci risale a molto lontano ed è tutt'altro che incompatibile con la pratica della violenza, forse anche di una violenza notevolmente accresciuta e moltiplicata nella misura in cui il fatto di essere sempre meglio conosciuta in quanto tale diminuisce la sua potenza di polarizzazione mimetica «inconscia» e la sua forza di riconciliazione.

E' come dire che il processo che conduce alla rivelazione dei meccanismi vittimari non potrebbe essere pacifico. Ne sappiamo ormai abbastanza sul carattere paradossale e violento dei rimedi culturali contro la violenza per capire che ogni progresso nel sapere del meccanismo vittimario, tutto ciò che stana la violenza dal suo covo, rappresenta senza dubbio per gli uomini, almeno potenzialmente, un progresso straordinario sotto il profilo intellettuale ed etico ma, nell'immediato, tutto questo si tradurrà anche in una spaventosa recrudescenza di quella stessa violenza nella storia, nelle sue forme più odiose e più atroci, perché i meccanismi sacrificali diventano sempre meno efficaci e sempre

meno capaci di rinnovarsi. Di fronte a questa situazione, si può pensare che gli uomini saranno spesso tentati di restituire al rimedio tradizionale la sua efficacia perduta aumentando sempre più le dosi, immolando sempre più vittime in olocausti che vorrebbero essere sempre sacrificali ma che lo sono sempre meno. La differenza sempre arbitraria ma culturalmente reale tra la violenza legittima e quella illegittima si assottiglia sempre più. Il suo potere di illusione si affievolisce e ci sono ormai solo dei fratelli nemici che si affrontano nel suo nome e che pretendono tutti di incarnarla mentre in realtà essa non esiste più - e si distingue sempre meno dalla crisi mimetica in cui ricade. Ogni legalità svanisce.

Lefort: Qui si vede bene che l'accento da lei posto sul carattere sacrificale e violento delle protezioni culturali contro la violenza non ha affatto le sue radici, come certi critici le rimproverano, in un'approvazione delle società sacrificali e in una volontà di regredire verso quest'ultime. Le persone che la leggono così vedono in lei soltanto una riproposta, che sarebbe alquanto banale, delle teorie sulla natura catartica del rituale e della cultura in generale. L'importanza, nel meccanismo vittimario, del misconoscimento, indispensabile affinché questo meccanismo sia veramente fondatore e produttore di forme mitico-rituali, a costoro sfugge.

Forse perché rimangono al primo capitolo de "La Violence et le sacré", forse perché è il punto più cruciale, ma anche il più delicato, della sua teoria.

Girard: Penso che il principale interesse di quanto abbiamo fatto finora, stia nell'aver precisato meglio questo meccanismo, nell'aver reso i malintesi se non impossibili - non lo sono mai - almeno difficili.

A partire dal momento in cui si diffonde la conoscenza del meccanismo, non si torna indietro. E' impossibile restaurare i meccanismi sacrificali in corso di disgregazione, perché li disgrega la crescente comprensione di tali meccanismi; ogni sforzo per

interrompere o rovesciare il processo può avvenire solo a spese del sapere che si sta diffondendo. Si tratterà sempre di un tentativo per soffocare questo sapere con la violenza; ci si sforza, senza riuscirci, di richiudere la comunità umana su se stessa. E' un'impresa che caratterizza, penso, tutti i movimenti totalitari, tutte le ideologie virulente che si sono succedute e combattute nel corso del ventesimo secolo, fondate sempre su una specie di razionalizzazione mostruosa, in ultima analisi inefficace, dei meccanismi vittimari. Delle categorie intere sono distinte dal resto dell'umanità e destinate all'annientamento, gli Ebrei, gli aristocratici, i borghesi, i fedeli della tale o tal'altra religione, i malpensanti di ogni specie. La creazione della città perfetta, l'accesso al paradiso terrestre ci sono sempre rappresentati come subordinati alla previa eliminazione o alla forzata conversione delle categorie colpevoli.

Oughourlian: Il meccanismo diventa individuabile, insomma, soltanto laddove si sviluppa abbastanza spirito critico per impedire il suo funzionamento. L'arbitrarietà della vittima è svelata e non c'è più unanimità riconciliatrice. Non possono più sbocciare le forme mitico-rituali. Non si trovano altro che fenomeni intermedi e bastardi, sempre più trasparenti alla critica; essi si lasciano leggere come persecuzione.

La violenza collettiva "spontanea" non è più veramente fondatrice e non svolge più un ruolo centrale nella società; sussiste solo allo stato di fenomeno marginale entro i gruppi più arretrati. E' qui che noi moderni possiamo osservarla ma in uno stato di tale degenerazione che ci sfugge la sua importanza. Per questo motivo alcuni critici possono obiettarle che lei fonda tutta la sua antropologia su fenomeni secondari, incapaci di sostenere l'enorme edificio che fa reggere a essi.

Lefort: Non si può mai, alla fine, guardare faccia a faccia il linciaggio fondatore. Vi è in ciò tutt'altro che una difficoltà fortuita o accidentale. C'è un'impossibilità effettiva. I veri capri espiatori, lo

abbiamo detto, sono quelli che non siamo capaci di riconoscere come tali.

Girard: Meglio cogliamo, insomma, il meccanismo, meno vale la pena di coglierlo. Via via che si stringe su di esso la nostra morsa, l'oggetto della nostra presa si assottiglia tanto che noi non comprendiamo mai la portata cruciale, non già di questo oggetto, ma di ciò che dovette essere prima che si potesse afferrarlo.

Oughourlian: Vi è in ciò qualcosa di molto importante, e di molto delicato, per la sua teoria, perché i pensieri attuali non propongono nulla di simile. Se non ci fosse nel mondo moderno assolutamente nulla di analogo al meccanismo fondatore, la sua ipotesi sarebbe per certi aspetti meno facile da intendere, ma più facilmente accettabile per menti formate dalla teoria freudiana, per menti nate che pensano tutti i meccanismi nascosti nella forma di un inconscio individuale o collettivo, di qualcosa di meglio dissimulato.

Girard: Il meccanismo fondatore è nello stesso tempo visibile e invisibile. E' visibile nel senso che nel mondo moderno si trovano fenomeni analoghi. E' invisibile nel senso che i fenomeni direttamente osservabili sono soltanto dei pallidi residui, completamente imbastarditi; anche se i loro effetti rimangono analoghi a quelli che furono un tempo, essi sono talmente limitati che il loro esempio rischia tanto di sviarci quanto di aiutarci.

Oughourlian: La nostra situazione attuale rappresenta uno stadio intermedio tra il misconoscimento sacralizzante delle società primitive e il modo di conoscenza ormai accessibile, quello che la sua ipotesi si sforza di favorire. Questo stadio intermedio consiste in un riconoscimento limitato dei meccanismi vittimari e sacrificali, che non giunge mai fino all'apprendimento del loro ruolo fondatore per l'intera cultura umana.

Girard: Se l'efficacia del meccanismo e la ricchezza della produzione rituale sono inversamente proporzionali alla capacità di una comunità di scoprire il funzionamento di questo meccanismo, la povertà stessa dei testi di persecuzione, il fatto che la vittima non sia quasi mai sacralizzata riflettono già una certa emergenza del meccanismo fondatore, anche quando vi è sempre persecuzione, anche quando la prospettiva dei persecutori è quella del nostro testo. Per quanto le comunità medievali che perseguitano gli Ebrei siano affini a quelle che, in altri tempi e luoghi, si sono riconciliate attorno a delle vittime e hanno prodotto i grandi miti greci, ojibwa, tikopia, e le forme religiose dell'intero pianeta, esse ne sono già anche molto distanti perché non riescono a sacralizzare le loro vittime, né si ristrutturano in virtù di una produzione mitico-rituale direttamente scaturita da queste violenze collettive.

Il testo di persecuzione testimonia di una "impotenza" a produrre dei veri miti che caratterizza il mondo moderno e occidentale nel suo insieme. Ma la nostra capacità moderna di ricercare e demistificare le forme di persecuzione talvolta molto sottili, che si dissimulano non solo dietro gli esempi assai trasparenti da noi menzionati ma dietro testi che paiono innocenti, deve per forza corrispondere a una fase più avanzata di una evoluzione che va verso la disgregazione dei meccanismi culturali perché assicura la loro decifrazione, e viceversa.

DUPLICE CARICA SEMANTICA DELL'ESPRESSIONE «CAPRO ESPIATORIO».

Oughourlian: Lei ha già menzionato un altro segno di questa fase più avanzata, quello costituito dall'uso del termine «capro espiatorio»...

Girard: L'espressione capro espiatorio risale al "caper emissarius" della Vulgata, libera interpretazione del greco "apopompaioi": «colui che allontana i flagelli». Quest'ultimo termine costituisce

anch'esso, nella traduzione greca della Bibbia, detta dei Settanta, una libera interpretazione del testo ebraico la cui traduzione esatta sarebbe: «destinato a Azazel». Si pensa generalmente che Azazel sia il nome di un antico demonio che si presumeva abitasse nel deserto. Nel capitolo 16 del "Levitico", l'azione rituale di cui è oggetto il capro viene così descritta:

«Aronne gli porrà le due mani sulla testa e confesserà su di lui tutte le colpe dei figli di Israele, tutte le loro trasgressioni e tutti i loro peccati. Dopo averli riversati sulla testa del capro, lo manderà nel deserto per mano di un uomo a ciò designato, e il capro porterà su di sé il peso di tutte le loro colpe in una terra disabitata» (Lev. 16, 5-10).

Fin dal diciottesimo secolo, studiosi e curiosi effettuano dei raffronti tra il rito ebreo del capro espiatorio e altri riti che palesemente gli somigliano. Nella sua "Histoire philosophique", per esempio, l'abate Raynal scrive, a proposito degli Indù: «Essi hanno un cavallo espiatorio, che corrisponde al capro espiatorio degli Ebrei» (54).

Oughourlian: Per quanto ne so, soltanto nelle lingue delle società che partecipano al vasto movimento di decifrazione culturale, ossia nelle lingue occidentali dalla fine del Medioevo, e poi in molte altre, la parola «capro espiatorio» ha acquistato il duplice senso di istituzione rituale e di meccanismo psico-sociologico inconscio e spontaneo che poi ha sempre mantenuto. Bisogna segnalare il paradosso costituito da questa congiunzione semantica. Nell'opinione generalmente ammessa, il rituale e lo spontaneo sono agli antipodi l'uno dell'altro. Come mai si congiungono nell'espressione capro espiatorio?

Girard: L'interesse di questa congiunzione è nel rivelare un'intuizione molto largamente diffusa di cose che la scienza etnologica e le scienze dell'uomo in generale non hanno mai ufficialmente riconosciuto: esiste un rapporto tra le forme rituali e

la tendenza universale degli uomini a trasferire le loro angosce e i loro conflitti su vittime arbitrarie.

Questa dualità semantica dell'espressione "capro espiatorio" si ritrova nello "scapegoat" inglese, nel "Sündenbock" tedesco e in tutte le lingue moderne. Basta riflettere un attimo, per capire che non diciamo nulla, al limite, che non ci sia già in questo doppio senso di capro espiatorio. Invece di essere assurda e di sopraggiungere come una cosa inattesa, tutta la nostra ipotesi è silenziosamente presente nella lingua popolare fin dall'avvento di quello che si chiama il razionalismo. Noi cerchiamo di esplicitare proprio la 'curiosità semantica' di questo doppio senso.

E' strano, a dire il vero, che nessuno prima di noi, per quanto ne so, si sia interrogato su questa 'curiosità'. Se si esamina la storia dell'etnologia, ci si accorge che sono state proposte innumerevoli teorie del religioso. Solo una non lo è mai stata ed è quella che è inscritta nelle lingue occidentali da almeno due o tre secoli.

Quando l'etnologia prende in considerazione, cosa che le succede sempre più raramente, quelli che dopo Frazer si chiamano i riti di «capro espiatorio», il più delle volte non cerca neppure di darne una spiegazione; ne parla ora in termini di «fenomeno ben noto», e che non è necessario definire, ora di «condotte aberranti», che neppure è necessario definire, essendo prive di reale portata sociologica. In un caso come nell'altro, si tratta di evitare una ricerca che rischierebbe di condurre troppo lontano. Il solo etnologo che abbia veramente cercato una definizione è stato Frazer, e ne ha dato una che i nostri fanatici del linguaggio potrebbero riprendere senza cambiarvi una sola riga: vi ha visto soltanto una metafora presa troppo sul serio! I «rozzi selvaggi», come egli dice, sarebbero partiti dalla nozione di "moral burden", di fardello morale, e ne avrebbero tratto l'idea sicuramente ridicola di potersi scaricare dei loro fardelli spirituali su vittime qualsiasi. Tutto sarebbe cominciato, insomma, con un sermone della chiesa anglicana di cui questi sciocchi avrebbero preso le metafore troppo alla lettera; ne avrebbero concepito un metodo ingegnoso di far penitenza per interposto capro espiatorio (55).

Si potrebbe credere che una etnologia ben risolta a non tener conto del senso psico-sociologico dell'espressione capro espiatorio, dell'allusione che essa fa al meccanismo spontaneo, non si permetterebbe mai di fare il minimo appello a questo secondo senso; si potrebbe credere che una disciplina dalle pretese scientifiche si asterrebbe dal ricorrere a una nozione la cui esistenza si rifiuta assolutamente di riconoscere sul piano teorico.

Un esame anche superficiale della letteratura etnologica nel ventesimo secolo dimostra presto che non è così. Solo quando prendono in considerazione la categoria rituale, peraltro inesistente come tutte le altre categorie, da essi battezzata «riti di capro espiatorio» - perché i gesti del transfert malefico vi sono particolarmente sottolineati -, gli etnologi si limitano prudentemente al «ben noto», all'«aberrazione bizzarra» o alle definizioni vuotamente simboliche nello stile della semiotica frazeriana.

Appena non si parla più ufficialmente di capro espiatorio, gli stessi etnologi non provano nessuno scrupolo a usare l'espressione nel senso di catarsi collettiva spontanea.

E deve necessariamente venirgliene la voglia nel caso abbiano avuto la possibilità, oggi certo sempre più rara, di assistere a delle esibizioni rituali ancora vibranti, o abbiano sentito, partendo da un approccio puramente intellettuale, le forze temibili che risvegliano i grandi riti, ma solo per placarle incanalandole verso vittime neutre o neutralizzate.

Spontaneamente sale alle labbra degli etnologi l'espressione «capro espiatorio» davanti a certe forme sacrificali che non appartengono alla categoria definita da Frazer. Questo avviene ogni volta che si stabilisce veramente il contatto, che 'passa la corrente' tra l'interprete e la realtà religiosa che egli cerca di tratteggiare. Perché sia così, bisogna che tra la violenza collettiva spontanea e la violenza organizzata dei riti, non soltanto quelli che crediamo possibile battezzare «riti di capro espiatorio», esista un rapporto troppo stretto e fondamentale per non imporsi all'intuizione dell'osservatore.

Ma tutto ciò accade in modo surrettizio; il ricorso al secondo senso del termine conserva un carattere metaforico e letterario, perché il secondo senso non ha, lo ripeto, nessuno statuto ufficiale nella teoria etnologica.

In un saggio eccellente, e perfino abbagliante, un etnologo giapponese, Masao Yamaguchi ha raccolto le grandi istituzioni rituali giapponesi, l'imperatore, le geishe, il teatro, le marionette, eccetera sotto il nome di quello che chiama il capro espiatorio. In certe forme di teatro itinerante, l'eroe principale, colui che svolge, naturalmente, il ruolo del capro espiatorio, è così «contaminato» al termine della rappresentazione che deve uscire dalla comunità senza aver contatti con nessuno. Scopriamo in questo teatro delle forme intermedie tra le espulsioni rituali e l'arte drammatica, del tutto suscettibili, se i nostri critici letterari si degnassero di riflettervi, a illuminarci sul senso del nostro stesso teatro, sul suo rapporto con il rituale, e sulla famosa "catarsi" aristotelica.

Mai, tuttavia, nel suo saggio, Masao Yamaguchi si interroga sul significato preciso e sulla portata dell'espressione capro espiatorio, malgrado il ruolo cruciale che le fa svolgere (56).

Né l'etnologia né il dizionario vogliono riflettere sulla duplice carica semantica, rituale e spontanea, di capro espiatorio. Sulla seconda il dizionario ci insegna, come c'era da aspettarsi, che è un uso "figurato", mentre l'uso del "Levitico" sarebbe il senso "proprio". Un gran passo avanti!

Una disciplina stabilita, come l'etnologia, ha il diritto di chieder conto a una ipotesi 'nuova', come la mia. Non c'è dubbio, e noi ubbidiamo. Ma in un certo senso è vero anche il contrario. Una ipotesi inscritta nel linguaggio da secoli ha il diritto di chieder conto a una etnologia che dovrebbe solamente formularla per sfuggire a quelle assurde categorizzazioni rituali che si praticavano ancora cinquant'anni fa e che nessuno oggi osa più menzionare, tanto fanno pensare alle cianfrusaglie in mostra nella vetrina di un rigattiere, ma nessuno è ancora riuscito a sostituirlle.

EMERGENZA STORICA DEL MECCANISMO VITTIMARIO.

Lefort: Bisogna situare quello che ha appena detto rispetto alle sue precedenti affermazioni sul mondo occidentale e moderno nel suo insieme. Questo mondo, lei ci assicurava, è interamente comandato e governato da un arretramento dell'efficacia rituale, ovvero, ed è la stessa cosa, da un'emergenza dei meccanismi vittimari in una luce sempre più splendente. E, contrariamente a quanto suggeriscono autori come Nietzsche e Heidegger, e tutto l'elitismo filosofico, non si può distinguere in questo vasto movimento ciò che dipende dall'opinione colta, e ciò che dipende dalle masse popolari. Molto spesso, a giudicare dalla doppia carica semantica di capro espiatorio, il sapere popolare è in anticipo rispetto a una dotta riflessione che fa di tutto, in ultima analisi, per eludere le possibilità che perfino il linguaggio quotidiano le mette sotto il naso.

Malgrado tali «resistenze», lei suggerisce che il processo continua ancora più inesorabilmente e ha già distinto due fasi, quella dell'universo che scriveva testi di persecuzione nella prospettiva dei persecutori, e che, ahì noi, è lungi dall'essere abolita, ma anche una seconda fase, essenzialmente posteriore alla prima, che è quella della decifrazione universale di questi testi, della loro trasparenza sempre maggiore.

Questa seconda fase, benché rappresenti uno straordinario avanzamento, non impedisce delle nuove resistenze, assai tenaci, a quanto lei sta dicendo. E' forse come dire che l'estensione a tutti i miti, a tutte le religioni e a tutte le culture del pianeta della lettura ormai universalmente ammessa per i testi di persecuzione corrisponde a una nuova tappa, a una nuova rottura che spaventa la maggior parte di noi e che, anche se tutto ci invita a questo, la maggior parte degli uomini si rifiuta ancora di superare?

Girard: E' infatti quello che penso. Credo che viviamo un mutamento propriamente inaudito, il più radicale che l'umanità abbia mai subito. Questo non significa, peraltro, che io mi faccia

delle illusioni sull'importanza del ruolo svolto dagli intellettuali in generale e da me in particolare.

Questo mutamento, di cui parleremo più avanti, non dipende dai libri che possiamo scrivere o non scrivere. Esso fa tutt'uno con la storia terrificante e meravigliosa del nostro tempo che si incarna altrove che nei nostri scritti.

Penso che sia necessario, a questo punto, fare il nostro discorso. Se infatti non lo facessimo, lo farebbero altri al nostro posto. Verranno altri, ad ogni modo, che ridiranno quello che stiamo dicendo meglio di noi e spingeranno più lontano le cose. Ma anche questi libri avranno un'importanza minore; gli eventi in seno ai quali sorgeranno saranno infinitamente più eloquenti dei nostri scritti e renderanno presto verità, che facciamo tanta fatica a suggerire e suggeriamo così male, delle cose semplici e banali. Sono già semplicissime, troppo semplici per interessare il nostro bizantinismo ma si semplificheranno ancora; saranno presto alla portata del primo venuto.

Oughourlian: Ciò significa che questa emergenza graduale del meccanismo vittimario domina la nostra storia già da molto tempo e proseguirà e si accelererà negli anni a venire. Lei dà l'impressione, ora, che, pur collaborando tutti a questa storia, ciò avviene spesso contro la nostra volontà e a nostra insaputa. Di conseguenza, fa pensare, un po' come Heidegger, che questa storia, anche se sono degli uomini e solo degli uomini a farla, non è del tutto umana, non è soltanto umana. Cosa intende con questo? Tutto quello che dice sulla società occidentale e moderna ci porta a questa domanda. La disintegrazione completa dei meccanismi culturali e il divenire planetario della società moderna fanno tutt'uno, secondo lei, con una vocazione unica di tale società, con un compito storico senza precedenti, al quale partecipa, sempre di più, l'intera umanità.

Su questo punto, ancora una volta, lei si oppone in maniera categorica a tutti i luoghi comuni dell'epoca; non attribuisce alcun valore permanente al nichilismo conoscitivo trionfante un po' ovunque, alla credenza che non c'è storia universale, che esiste

appena il senso o che esiste soltanto sparpagliato e relativizzato ovunque per l'esistenza di sensi concorrenti e contraddittori. Tutto ciò che si ostinano a provarci sull'etnocentrismo che minaccia ogni pensiero universalistico, sul policentrismo irriducibile della cultura attuale, non la impressiona affatto.

Girard: Credo che la grande liquidazione attuale della filosofia e delle scienze dell'uomo sia un'ottima cosa. Tutta quest'opera di affossamento è necessaria, perché si seppelliscono cose veramente morte, ma con troppe cerimonie. Non si deve assolutizzare questo compito e fare del becchino il prototipo di ogni futura vita culturale. Bisogna lasciare che i morti seppelliscano i morti, e passare ad altro.

Il pericolo oggi, infatti, è che il pubblico, stanco alla fine di questi interminabili funerali del senso e di questa metafisica funeraria che ingurgita da così tanto tempo, perda di vista le conquiste reali del pensiero moderno, che sono tutte negative e critiche. Questa critica io la faccio mia, e anzi non posso assolutamente farne a meno. Mi rifiuto semplicemente di ammettere che ormai non ci sia altro da fare che rimuginare senza fine la sconfitta di ogni filosofia e di ogni scienza dell'uomo imbevuta di filosofismo.

Non si tratta affatto di beato ottimismo o di pio desiderio. Il compimento e il superamento della critica attuale, la decostruzione finalmente completa di ogni mistificazione religiosa e culturale corrisponde necessariamente a una perdita sempre più radicale di risorse sacrificali. L'umanità è una sotto il profilo del sapere, ma non è affatto unificata; essa non può produrre gli idoli della violenza attorno ai quali si raccoglierebbe. Ovunque e sempre, siamo dunque in balia dei conflitti dei "doppi". E tutte le mitologie del «plurale, e del «policentrismo», sono sempre dei doppi a divulgarle per persuadersi loro stessi. Si abbandonano a un disperato "marketing" delle loro famose differenze.

L'avanzamento sempre più celere della nostra società verso la verità di ogni cultura non può somigliare al compimento del sapere positivista come lo concepiva il signor Homais.

Confermo tutto quello che ho detto sul carattere scientifico della mia ipotesi, ma invece di corrispondere all'immagine che gli uomini ancora si fanno di ogni avvento scientifico, quello della scienza dell'uomo coincide con il crollo delle ultime illusioni che hanno accompagnato gli inizi dello sviluppo scientifico nel corso degli ultimi due secoli. La scienza ci appare sempre più come una specie di trappola che l'umanità moderna ha teso a se stessa senza accorgersene. Sull'umanità grava ormai la minaccia costante di armi così potenti da poterla annientare a ogni istante e se non possono, lo potranno domani. Lo sviluppo scientifico e tecnologico è legato evidentemente alla desacralizzazione della natura in un universo in cui i meccanismi vittimari funzionano sempre meno bene.

Ma la desacralizzazione della natura è solo una prima tappa; il superamento della soglia scientifica da parte di tutte quelle discipline che fra breve meriteranno realmente, ormai, l'appellativo di scienza dell'uomo è qualcosa di molto più difficile e conduce a uno stadio più avanzato dello stesso processo di desacralizzazione. Nello stesso tempo, si va precisando l'impressione che abbiamo di cacciarci in una trappola di cui noi stessi abbiamo forgiato le molle. L'umanità intera si trova già di fronte a un dilemma ineluttabile: bisogna che gli uomini si riconcilino per sempre senza intermediari sacrificali oppure che si rassegnino all'estinzione prossima dell'umanità.

La comprensione sempre più profonda che abbiamo dei sistemi culturali e dei meccanismi che ci generano non è gratuita, e neppure senza una contropartita. Ormai non si tratta più di propendere educatamente ma in modo distratto per un vago «ideale di non violenza». Non si tratta di moltiplicare i pii desideri e le formule ipocrite. Ormai si tratterà sempre più di una necessità implacabile. La rinuncia alla violenza, definitiva e senza riserve, si imporrà a noi come condizione "sine qua non" di sopravvivenza per l'umanità stessa e per ciascuno di noi.

Lefort: Capisco perfettamente la logica del suo discorso. Invece di conformarsi al clima ideologico dello scientismo che si è a lungo

preso gioco di noi, invece di annunciare la realizzazione delle ingenuie utopie in cui si è cullato il diciannovesimo secolo, l'irruzione di una vera scienza dell'uomo ci introduce in un clima radicalmente diverso; prepara un universo di responsabilità assoluta; non ha nulla a che vedere con il «tutto è permesso» dell'eroe nichilista di Dostoevskij o con la volontà di potenza nietzschiana. Se l'uomo si abbandona, come nel passato ha sempre fatto, al contagio mimetico, non ci saranno più meccanismi vittimari a salvarlo!

Girard: Sappiamo che non si tratta di una considerazione teorica: leggiamo quotidianamente nei giornali che le cose stanno così. Poco importa, in verità, la natura dei mezzi che l'uomo desacralizzato scoprirà o ha già scoperto per realizzare l'infinito potenziale della sua violenza; sappiamo che i limiti della sua potenza distruttrice si restringono sempre più ed egli non può cedere alla tentazione di scatenarli senza rischiare un suo definitivo annientamento.

Oughourlian: Ma torniamo alla questione che rimane in sospeso. Capisco che tutto ciò che lei evoca è il risultato di quella lenta opera di rischiaramento che prosegue in mezzo a noi ormai da secoli, forse da millenni e che giunge ai nostri giorni a una tappa decisiva. Non può trattarsi in questo caso di una semplice avventura intellettuale, di un «progetto di ricerca», che l'uomo occidentale e moderno si sarebbe tracciato e che perseguirebbe con la tenacia che lo caratterizza, senza guardare alle conseguenze.

Pensare che siamo gli unici detentori di questo progetto e che esso dipende da una decisione di cui nessuna società prima della nostra sarebbe stata capace, non è forse cedere ancora una volta alla "hybris" occidentale, anche se ammettiamo che questa decisione deve avere per noi un cattivo esito? non significa forse ricadere in un romanticismo prometeico certo molto nero, ma non per questo meno presuntuoso? non vuol dire esporsi a un sospetto molto forte di etnocentrismo?

Girard: Le sue affermazioni sarebbero indubbiamente esatte, se il processo irresistibilmente rivelatore e potenzialmente fatale fosse attribuito a una specie di decisione volontaria dell'uomo occidentale. E si sarebbe certamente ridotti a questa ipotesi se non fosse possibile risalire al di qua della stessa civiltà occidentale e puntare il dito sul motore vero del dinamismo al tempo stesso rivelatore e minaccioso di cui essa è interamente animata.

Arriviamo qui al punto più cruciale di tutta la dimostrazione in corso, e alla sorpresa delle sorprese. La logica della mia ipotesi mi costringe a cercare e a scoprire la causa essenziale, se non esclusiva, di questo dinamismo che ci anima nel luogo che tutto sembra dover escludere, non solo nella prospettiva dei pensieri moderni che bisogna trascendere, ma nella prospettiva che realmente li trascende, quella della vittima espiatoria completamente rivelata. La fonte più "improbabile" della nostra demitizzazione è il religioso stesso e per il nostro universo, in particolare, sembra esserlo la tradizione religiosa sua propria, quella cui aderisce ciecamente e che esso è singolarmente incapace di criticare.

Io dico tuttavia che se riusciamo ora ad analizzare e a smontare i meccanismi culturali, ciò avviene a causa dell'influenza indiretta e inavvertita, ma straordinariamente vincolante, che esercita su di noi la Scrittura giudeo-cristiana.

Presento la mia tesi con cognizione di causa. So perfettamente che mi espongo a essere trattato da provocatore o da «ritardato grave» come direbbe Oughourlian. So che, per farsi accettare negli ambienti intellettuali, per «avere le carte in regola», bisogna reagire a qualsiasi menzione delle Scritture giudeo-cristiane con il calcio dell'asino, rituale e automatico come un riflesso pavloviano. Altrimenti eccoci sospettati per sempre, marchiati per sempre per il Gulag della modernità. Qualunque cosa io possa dire, non mi si accorderà mai più il minimo di apertura necessaria alla comprensione del mio discorso. So perfettamente come stanno le cose, ma non si deve ugualmente esitare a passare oltre. E mostreremo subito perché.

Vi accorgerete nello stesso tempo che non mi faccio nessuna illusione sull'originalità o anche sulla novità del discorso che stiamo facendo. La rivelazione della vittima espiatoria come fondatrice di ogni religione e di ogni cultura non è qualcosa di cui possa rivendicare la scoperta il nostro universo nel suo insieme o qualche individuo particolarmente «dotato». "Tutto è già rivelato". E' proprio quello che affermano i Vangeli al momento della Passione. Per capire che il meccanismo della vittima espiatoria costituisce una dimensione essenziale di questa rivelazione, non avremo bisogno di dedicarci alle analisi comparate e agli incessanti controlli delle concordanze che sono stati necessari nel caso delle religioni della violenza, dovremo solo affidarci alla lettera del testo. Esso parla incessantemente di tutto quello di cui parliamo anche noi; non fa altro che riesumare delle vittime collettive e rivelare la loro innocenza. Non c'è nulla di dissimulato. Non c'è nessuna dimensione occulta che l'interprete debba ritrovare con fatica. Tutto è perfettamente trasparente. Non c'è nulla di meno problematico e di più facile della lettura che stiamo per fare. Il vero mistero dunque, per quanto concerne questa lettura, è la sua assenza tra noi, è l'impossibilità millenaria di tutti i credenti innanzitutto e dei non credenti in seguito, di offrire di tutti questi testi una lettura che si imponga con evidenza.

NOTE

N. 1. Si veda la traduzione francese "La religion des primitifs", p.p. 119-121 (trad. italiana "Teorie sulla religione primitiva", p.p. 196-198). Sull'inutilità delle teorie generali, si veda anche la Prefazione di G. Dumézil a M. Eliade, "Traité d'histoire des religions", p.p. 5-9 (trad. it. "Trattato di storia delle religioni"). Osservazioni analoghe abbondano pure nell'opera di C. Lévi-Strauss.

[Per le opere citate in nota si veda la Bibliografia alla fine del volume. N.d.E.].

N. 2. Confronta G. Tarde, "Les lois de l'imitation" (trad. italiana "Le leggi dell'imitazione", in "Scritti sociologici").

N. 3. Il "potlatch" è «il sistema dei doni scambiati nel Nord-ovest dell'America» (M. Mauss, "Essai sur le don", in "Sociologie et anthropologie", p.p. 194-227; trad. it. "Saggio sul dono", in "Teoria generale sulla magia e altri saggi", p.p. 206-239).

N. 4. Si veda "La Violence et le sacré", p.p. 27-47 (trad. it. "La violenza e il sacro", p.p. 26-45).

N. 5. Ibid., p.p. 86-101 (trad. it. cit., p.p. 82-86).

N. 6. Sul rapporto tra doppi si veda libro terzo, cap. 2, «I doppi e l'interdividualità».

N. 7. Ph. Lacoue-Labarthe, «Typographie», in "Mimésis des articulations", p.p. 231-250. Sull'incoerenza irriducibile della mimesi in Platone si legga la nota 8 de «La double séance», in J. Derrida, "La dissémination", p.p. 211-213.

N. 8. T. Rymer, «Against Othello», in "Four Centuries of Shakespearian Criticism", p.p. 461-469. Su Cervantes si veda C. Bandera, "Mimesis conflictiva".

N. 9. C. Lévi-Strauss, "L'homme nu", p.p. 559-621 (trad. it. "L'uomo nudo", p.p. 589-658).

N. 10. P. Manent, "R. Girard, «La Violence et le sacré»", in «Contrepoint», 14, 1974, p. 169: «Una volta compiuta la messa a morte, non c'è alcuna ragione perché la violenza non ricominci immediatamente. Gli uomini possono conoscere la pace solo grazie alla conoscenza di un mondo comune: la teoria di René Girard lascia gli uomini tra di loro dopo l'assassinio: ne manca solamente uno. Gli uomini possono conoscere una pace soltanto se al di fuori di essi esiste qualcosa che, per la sua elevatezza e la sua trascendenza, ha il diritto di esigere la loro obbedienza, la dignità di richiamare i loro desideri». La citazione riassume bene il malinteso a proposito dell'assassinio fondatore che è concepito come un'"idea" e non come il solo "meccanismo" capace effettivamente di strutturare per tutti i suoi eredi culturali un mondo comune e una «trascendenza» che si ritiene «esiga la loro obbedienza».

N. 11. "Levitico", 16, 5-10.

N. 12. Confronta C. Lévi-Strauss, "L'homme nu", p.p. 600-610 (trad. it. cit., p.p. 633-644).

N. 13. Si veda libro primo, cap. 4.

N. 14. Si veda "Les formes élémentaires de la vie religieuse", p.p. 49-58 (trad. it. "Le forme elementari della vita religiosa", p.p. 38-44).

N. 15. "La Violence et le sacré", p.p. 150-166, 419-425 (trad. it. cit., p.p. 142-156, 394-399).

N. 16. "The Golden Bough", p.p. 662-664 (trad. it. "Il ramo d'oro", vol. 2, p.p. 264-268).

N. 17. L. de Heusch, "Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique", p.p. 61-62.

N. 18. C. Lévi-Strauss, "L'homme nu", p.p. 600-610 (trad. it. cit., p.p. 633-644).

N. 19. Si veda "Mimésis des articulations".

N. 20. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", in "Gesammelte Werke", vol. 16, p. 195 (trad. it. "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", in "Opere", vol. 11, p. 410).

N. 21. E. E. Evans-Pritchard, "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan", in "Social Anthropology and Other Essays", p. 205.

N. 22. "La violence et le sacré", p.p. 170-179, 389-394 (trad. it. cit., p.p. 161-170, 365-370).

N. 23. Si veda N. G. Munro, "Ainu Creed and Cult"; C. S. Coon, "The Hunting People", p.p. 340-344 (trad. it. "I popoli cacciatori", p.p. 343-346).

24. A. Métraux, «L'anthropophagie rituelle des Tupinamba», in "Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud", p.p. 45-78 (trad. it. «L'antropofagia rituale dei Tupinamba», in "Religioni e riti magici indiani", p.p. 52-91); si veda anche "La Violence et le sacré", p.p. 379-388 (trad. it. cit., p.p. 358-365).

N. 25. Sulla caccia e l'ominizzazione, si veda S. Moscovici, "La société contre nature" (trad. it. "La società contro natura").

N. 26. Si veda p. 39 (trad. it. "Le strutture elementari della parentela", p. 35).

N. 27. "Totem und Tabu", in "Gesammelte Werke", vol. 9, p.p. 5-25 (trad. it. "Totem e tabù", in "Opere", vol. 7, p.p. 10-26).

N. 28. Lévi-Strauss capisce perfettamente che le donne sono trattate come gli alimenti e gli altri oggetti di scambio, ma assimila subito questi «oggetti» a moderni "comforts". Come sempre, elimina o minimizza il ruolo del religioso nella genesi delle istituzioni umane. Si veda "Les structures élémentaires de la parenté", p.p. 40-51 (trad. it. cit., p.p. 76-86).

N. 29. A. M. Hocart, "Kings and Councillors", p.p. 262 segg.

N. 30. Si veda libro primo, cap. 4, «Eliminazione radicale».

N. 31. In "Sociologie et anthropologie", p.p. 152 segg. (trad. it. cit., p.p. 162 segg.)

N. 32. F. Huxley, "Affable Savages", p. 242.

N. 33. Si veda libro secondo, cap. 1, «Singolarità dei miti biblici: Caino».

N. 34. Per una panoramica recente degli argomenti affrontati il lettore può ricorrere ai saggi raccolti in "L'unité de l'homme", a cura di E. Morin e M. Piattelli-Palmarini, e all'opera molto illuminante di E. Morin, "Le paradigme perdu: la nature humaine" (trad. it. "Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?"). In queste due opere troverà anche delle indicazioni bibliografiche.

N. 35. "Tools and Human Evolution", in "Culture and the Evolution of Man", a cura di A. Montagu, p.p. 13-19).

N. 36. "Ecology and the Protohominids", in "Culture and the Evolution of Man", cit., p. 29.

N. 37. W. La Barre, "The Human Animal", p. 104.

N. 38. E. Morin, "Le paradigme perdu: la nature humaine", p.p. 21 segg. (trad. it. cit., p.p. 191 segg.).

N. 39. J. Monod, "Le hasard et la nécessité", p. 194 (trad. it. "Il caso e la necessità", p. 125).

N. 40. K. Lorenz, "Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression", cap. 9 (trad. it. "L'aggressività").

N. 41. R. Caillois, "Les jeux et les hommes", p.p. 34 e 58-59 (trad. it. "I giochi e gli uomini", p.p. 28 segg. e 59-60).

N. 42. "Le totémisme aujourd'hui", p.p. 27-37 (trad. it. "Il totemismo oggi", p.p. 29-38). In quest'opera l'analisi dei miti è subordinata al disegno principale di screditare la nozione stessa di «totemismo». Ciò è comunque tipico del metodo di Lévi-Strauss e lo dimostra il fatto che in "Mythologiques" si ritrovano analisi simili, in particolare quelle che prenderò in considerazione nel mio lavoro. Lévi-Strauss stesso raffronta i due miti ojibwa e tikopia, in entrambi i casi arriva all'identica conclusione ("Le cru et le cuit", p.p. 58-63; trad. it. "Il crudo e il cotto", p.p. 77-83).

N. 43. R. Firth, "Tikopia Ritual and Belief", p. 230.

N. 44. "Le totémisme aujourd'hui", p. 36 (trad. it. cit., p. 39).

N. 45. Ibid., p. 37 (trad. it. cit., p. 39).

N. 46. "Le cru et le cuit", p.p. 60-61 (trad. it. cit., p.p. 80-81).

N. 47. Si veda libro primo, cap. 2, «I divieti sessuali e il principio dello scambio».

N. 48. Th. Koch-Grünberg, "Zwei Jahren unter den Indianern...", p.p. 292-293.

N. 49. "Le totémisme aujourd'hui", p.p. 37-38 (trad. it. cit., p. 39).

N. 50. "Le cru et le cuit", p. 59 (trad. it. cit., p. 78).

N. 51. Si veda "The Evil Eye", a cura di C. Maloney, passim.

N. 52. "Le cru et le cuit", p. 61 (trad. it. cit., p. 81).

N. 53. J. Nohl, "The Black Death"; Ph. Ziegler, "The Black Death", p.p. 96-109; M. W. Dols, "The Black Death in the Middle East"; E. Wickersheimer, «Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du quatorzième siècle contre les lépreux et les juifs; leur relation avec les épidémies de peste», in "Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine", p.p. 76-83.

N. 54. Dictionnaire "Littré", voce «émissaire».

N. 55. "The Golden Bough", p. 625 (trad. it. cit., p. 213).

N. 56. "La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise", in «Esprit», febbraio 1973, p.p. 315-342.

LIBRO SECONDO LA SCRITTURA GIUDEO-CRISTIANA

"In principio erat Verbum".

(Giov., 1, 1)

1.
DELLE COSE NASCOSTE SIN
DALLA FONDAZIONE DEL MONDO.

SOMIGLIANZE TRA I MITI BIBLICI
E LA MITOLOGIA MONDIALE.

Girard: Avevamo concluso il libro primo con la vittima espiatoria come ipotesi propriamente e unicamente scientifica. Le nostre analisi sono state forse troppo veloci: hanno soltanto un carattere schematico ma, per l'essenziale, i nostri lettori sanno ormai a cosa attenersi. Altri argomenti ci richiamano - o piuttosto altre emergenze più spettacolari ancora della stessa verità.

Andremo avanti, come se l'esistenza dei meccanismi vittimari, e il loro ruolo nella genesi delle religioni, delle culture e della stessa umanità fosse una cosa acquisita, del tutto provata. In realtà non dimentico mai che si tratta di una ipotesi; tanto meno, in verità, lo dimentico in quanto tutto quello che ci resta da studiare apporterà delle nuove prove, sempre più impressionanti.

Ci volgiamo adesso verso il giudeo-cristiano; ci occuperemo in seguito di psicopatologia, il che ci condurrà, per concludere, a talune considerazioni sull'epoca attuale. Qualcuno ci accuserà di giocare al Pico della Mirandola, all'uomo universale; è una tentazione fuori moda, cui bisogna resistere se si vuole essere ben visti. In realtà, si tratta di tutt'altra cosa. L'ipotesi, che si è rivelata interessante a livello dell'ominizzazione e del religioso primitivo, non può limitarsi al terreno pur vasto da noi ormai percorso (a passi in verità da gigante). Questa ipotesi, come vedremo, ci obbligherà ad ampliare ancora l'orizzonte; solo a partire da questo orizzonte

universale essa acquista tutto il suo significato. Soltanto allora credo diventi irresistibile.

Se ci volgiamo verso l'Antico Testamento, in particolare verso le parti più antiche, o che contengono i materiali più antichi, ci ritroviamo immediatamente in un terreno familiare e abbiamo per forza l'impressione che non sia cambiato nulla. Si individuano subito i tre grandi momenti che abbiamo distinto:

- 1) la dissoluzione conflittuale, la cancellazione delle differenze e delle gerarchie che compongono l'intera comunità;
- 2) il "tutti contro uno" della violenza collettiva-
- 3) l'elaborazione dei divieti e dei rituali.

Dipendono dal primo momento le righe iniziali del testo sulla creazione del mondo, la confusione della torre di Babele, la corruzione di Sodoma e Gomorra. Si vede anche subito che le dieci piaghe d'Egitto, nell'"Esodo", costituiscono l'equivalente della peste di Tebe in Sofocle. Pure il Diluvio fa parte delle metafore della crisi. Sempre a questo primo momento va ricollegato il tema estremamente frequente dei fratelli o dei gemelli nemici, Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Giuseppe e i suoi undici fratelli, eccetera.

Neppure il secondo momento è difficile da individuare. La risoluzione della crisi, il ritorno alla differenziazione avvengono sempre con la violenza, con l'espulsione di uno dei due fratelli.

In tutte le grandi scene della "Genesi" e dell'"Esodo" c'è un tema o un quasi-tema dell'espulsione o dell'assassinio fondatore. E' certo particolarmente evidente nel caso dell'espulsione dal paradiso terrestre; è Dio che assume la violenza e fonda l'umanità cacciando Adamo ed Eva lontano da sé.

Nella benedizione che Isacco dà a Giacobbe e non al fratello Esaù, abbiamo ancora a che fare con la risoluzione violenta del conflitto tra fratelli nemici, e il carattere surrettizio della sostituzione, una volta scoperto, non compromette la risoluzione. Questo tratto suggerisce il carattere arbitrario di tale risoluzione. Importa poco, in definitiva, qual è la vittima purché ci sia una vittima.

Nella scena intitolata «lotta di Giacobbe con l'angelo», non si tratta d'altro che di un conflitto di "doppi", a lungo incerto perché perfettamente equilibrato. L'avversario di Giacobbe è chiamato inizialmente "uomo"; è la sconfitta di questo avversario, è la sua espulsione a opera del trionfatore che fanno di lui un dio, al quale Giacobbe domanda, e da cui ottiene, di essere benedetto. Dalla lotta dei "doppi", insomma, scaturisce l'espulsione di uno di loro, che fa tutt'uno con il ritorno all'ordine e alla pace.

In tutte queste scene, il rapporto dei fratelli o dei "doppi" ha inizialmente un carattere di irrisolvibilità cui mette fine l'espulsione violenta, non senza arbitrio a giudicare dal caso di Giacobbe e di Esaù.

Poiché la vittima unica apporta la riconciliazione e la salvezza e ridà la vita alla comunità, si capisce facilmente come il tema dell'unico superstite in un mondo in cui tutti periscono possa equivalere al tema della vittima unica estratta da un gruppo in cui nessuno, al di fuori di essa, perisce. E' l'Arca di Noè, la sola risparmiata dal Diluvio per assicurare il nuovo inizio del mondo. Sono Lot e la sua famiglia, i soli a sfuggire alla distruzione di Sodoma e Gomorra. La moglie di Lot trasformata in colonna di sale reintroduce in questa storia il motivo della vittima unica.

Passiamo ora al terzo momento, che deriva dal secondo, all'instaurazione dei divieti e dei sacrifici ovvero della circoncisione, che è la stessa cosa. Le allusioni a questo aspetto possono confondersi con le allusioni al meccanismo fondatore. Nella scena del sacrificio di Isacco, per esempio, l'esigenza sacrificale coinvolge l'essere più prezioso, per accontentarsi, "in extremis", di una vittima sostitutiva, il montone inviato da Dio.

Nella benedizione di Giacobbe, il tema dei capretti offerti al padre come pasto propiziatorio è una instaurazione sacrificale e, benché combinato agli altri temi del racconto, un dettaglio rivela chiaramente la funzione del sacrificio. Grazie alle pelli di questi stessi capretti che gli ricoprono le braccia e il collo, Isacco scambia Giacobbe per Esaù e Giacobbe sfugge alla maledizione paterna.

In tutti questi racconti mitici si trova anche l'instaurazione, o il ripristino, dell'ordine nella società e perfino nella natura nel suo insieme, generalmente alla fine del racconto, laddove, in altre parole, lo richiede la logica dell'ipotesi, ma eccezionalmente anche all'inizio, nel racconto della creazione del mondo. Nel caso di Noè, questa riorganizzazione finale appare non soltanto nell'Alleanza dopo il Diluvio, ma anche nella inclusione entro l'Arca dei prototipi di tutte le specie naturali, vero sistema di classificazione fluttuante a partire dal quale il mondo si ripopolerà conformemente alle norme volute da Dio. Si può anche menzionare la promessa di Yahvè ad Abramo dopo il sacrificio del montone sostituito a Isacco, come pure le regole prescritte a Giacobbe dopo l'espulsione del suo doppio divinizzato. In questi due ultimi casi, il cambiamento di nome denota il carattere fondatore del processo.

Oughourlian: Lei finora ci ha mostrato solo delle somiglianze tra i miti biblici e i miti di cui fin qui ha parlato. Ma non è sulla differenza tra la Bibbia e le mitologie che lei voleva insistere?

Girard: Tratterò adesso questa differenza. Insisto innanzitutto sulle somiglianze, per mostrare che non mi mettono affatto in difficoltà e non cerco di evitarle. Che i primi libri della Bibbia poggino su miti del tutto analoghi a quelli che si trovano un po' ovunque nel mondo, è una certezza. Proverò ora a mostrarvi che non ci sono soltanto analogie. Nel trattamento biblico di questi miti, c'è qualcosa di affatto singolare che tenterò di definire.

SINGOLARITA' DEI MITI BIBLICI..

1. "Caino".

Girard: Prenderemo innanzitutto la storia di Caino di cui ecco il testo tratto dalla Bibbia di Gerusalemme.

«L'uomo conobbe Eva sua moglie; ella concepì e partorì Caino, e disse: "Ho acquistato un uomo con l'aiuto di Yahvè". Partorì poi Abele, fratello di Caino. Ora, mentre Abele era pastore di greggi, Caino coltivava la terra. E avvenne che, dopo un certo tempo, Caino fece un'offerta a Yahvè di frutti della terra, e Abele pure offrì dei primogeniti del suo gregge e anche il loro grasso. Yahvè gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta, e Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. Yahvè disse a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se tu fai bene, non rialzerai la testa? Ma se tu fai male, il peccato non ti sta forse alla porta, come una bestia accovacciata che ti brama e che tu devi dominare?". E tuttavia Caino disse a suo fratello Abele: "Andiamo fuori", e quando furono nei campi, Caino si scagliò contro Abele, suo fratello, e lo uccise.

«Yahvè domandò a Caino: "Dov'è tuo fratello Abele?". Egli rispose: "Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?". Yahvè riprese: "Che hai fatto! La voce del sangue di tuo fratello grida fino a me dalla terra. Sii tu dunque maledetto e cacciato dalla terra, che ha aperto la bocca per ricevere dalla tua mano il sangue di tuo fratello. Se coltiverai il suolo, esso non ti darà più il suo prodotto: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra". Allora Caino disse a Yahvè: "La mia pena è troppo pesante da portare. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo, e io dovrò nascondermi dal tuo cospetto, sarò ramingo e fuggiasco sulla terra: chiunque mi incontrerà mi ucciderà!". Yahvè gli rispose: "Orbene, chiunque ucciderà Caino, sarà punito sette volte tanto" e Yahvè mise un segno su Caino affinché chiunque lo incontrasse non lo uccidesse. Caino si allontanò dal cospetto di Yahvè e si stabilì nel paese di Nod, a oriente di Eden.

«Caino conobbe quindi sua moglie, la quale concepì e partorì Enoc. Poi divenne costruttore di una città che chiamò, dal nome di suo figlio, Enoc. A Enoc nacque Irad, e Irad generò Mehujael, Mehujael generò Metusael, e Metusael generò Lamec. Lamec ebbe due mogli: una di nome Ada e l'altra Silla. Ada partorì Iabal; egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. Il nome di suo fratello fu Iubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e

di flauto. Silla a sua volta partorì Tubalcain, che fu l'antenato di quanti lavorano il rame e il ferro; la sorella di Tubalcain fu Naama.

«Lamec disse alle sue mogli:

"Ada e Silla, ascoltate la mia voce,

mogli di Lamec, porgete orecchio alle mie parole:

ho ucciso un uomo per una ferita,

un ragazzo per una contusione.

Sette volte sarà vendicato Caino,

ma Lamec settantasette volte!"» (Gen., 4, 1-24).

«Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquerò loro delle figlie, i figli di Dio viderò che le figlie degli uomini erano adatte a loro e presero in moglie tutte quelle che a loro piacevano. Allora Yahvè disse "Il mio Spirito non rimanga per sempre umiliato nell'uomo, perché è carne: la sua vita non sarà che di centoventi anni". In quel tempo vi erano i Nefilím sulla terra (e anche dopo) quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini, le quali generavano loro dei figli; sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi.

«Yahvè vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore nel corso della giornata concepiva solo malvagi disegni. Yahvè si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. E Yahvè disse: "Sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato, e con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, poiché mi pento di averli fatti"» (Gen., 6, 1-7).

Il mito di Caino, come si vede, si presenta in modo classico. Uno dei due fratelli uccide l'altro: la comunità cainita è fondata.

Ci si chiede spesso perché Yahvè, pur condannando l'assassinio, risponda all'appello dell'assassino. Costui dice «Chiunque mi incontrerà mi ucciderà» e Yahvè risponde «Orbene, chiunque ucciderà Caino sarà punito sette volte tanto». Dio stesso interviene e, in risposta all'assassinio fondatore, enuncia la legge contro l'assassinio. Questo intervento rivela, mi pare, che l'assassinio

decisivo, qui come altrove, ha un carattere fondatore. E chi dice fondatore dice differenziatore, perciò, subito dopo, leggiamo le parole: «e Yahvè mise un segno su Caino, affinché chiunque lo incontrasse non lo uccidesse». Qui io vedo la costituzione di un sistema differenziale che scoraggia, come sempre, la rivalità mimetica e il conflitto generalizzato.

Lefort: Migliaia di comunità riferiscono a un assassinio analogo la loro fondazione - Roma, per esempio. Romolo uccide Remo ed è fondata la città di Roma. Nei due miti l'assassinio di un fratello a opera dell'altro ha la stessa virtù fondatrice e differenziatrice. Alla discordia dei doppi si sostituisce l'ordine della comunità nuova.

Girard: Tra i due miti c'è, tuttavia, una differenza facilmente trascurabile nel contesto delle tesi abituali sulla mitologia, ma che potrebbe rivelarsi formidabile nel contesto nostro, nel contesto di un'antropologia interamente costituita sui meccanismi vittimari e, di conseguenza, sul loro misconoscimento in quanto arbitrari.

Nel mito romano, l'assassinio di Remo ci pare un atto forse deplorabile ma giustificato dalla trasgressione della vittima. Remo non ha rispettato il limite ideale tracciato da Romolo tra l'interno e l'esterno della città. Il motivo di uccidere è nel contempo irrisorio, perché la città non esiste, e tuttavia imperioso, propriamente fondamentale. Affinché la città esista, bisogna che nessuno si prenda gioco delle regole che essa prescrive. Romolo è dunque giustificato. Fa la figura del sacrificatore e del gran sacerdote; è come dire che egli incarna la potenza romana in tutte le sue forme contemporaneamente. Il legislativo, il giudiziario e il militare non si distinguono ancora dal religioso; è già tutto qui.

Nel mito di Caino, invece, pur disponendo in fondo degli stessi poteri, come ho appena mostrato, e pur godendo ascolto presso la divinità, Caino ci è presentato come un volgare assassino. Il fatto che il primo assassinio dia inizio al primo sviluppo culturale dell'umanità non riscatta per nulla il singolo o i più assassinii dinanzi al testo biblico. Il carattere fondatore dell'assassinio è

espresso nettamente, allo stesso modo e anche più che nei miti non biblici, ma vi è dell'altro ancora ed è il giudizio morale. La condanna dell'assassinio prevale su ogni altra considerazione. «Dov'è tuo fratello Abele?».

E' ben nota l'importanza della dimensione etica nella Bibbia. Sono rari, tuttavia, i commenti che hanno cercato di definirla con rigore, soprattutto a livello dei testi non necessariamente più antichi, ma che fanno intervenire dei dati arcaici. Penso che Max Weber ci sia riuscito meglio di ogni altro. Nel suo grande libro incompiuto, "Das antike Judentum", constata a più riprese una indubbia tendenza negli scrittori biblici, nei testi visibilmente rimaneggiati e in quelli composti "ex novo", o che lo potrebbero essere, a porsi moralmente dalla parte delle vittime, a prendere le parti e la difesa delle vittime (1).

Max Weber attribuisce a questa osservazione una importanza puramente sociologica e culturale. Giudica la propensione a favorire le vittime caratteristica di una certa atmosfera culturale propria del giudaismo e ne cerca la causa nelle innumerevoli catastrofi della storia ebraica, nell'assenza in questo popolo di grandi successi storici paragonabili a quelli degli edificatori di imperi che lo attorniano, Egiziani, Assiri, Babilonesi, Persiani Greci, Romani, eccetera.

Pertanto non si interessa affatto alle possibili conseguenze sul piano dei testi mitici e religiosi di quello che in ultima analisi gli pare un pregiudizio analogo a tanti altri, il pregiudizio a favore della vittima.

Nel contesto dell'antropologia vittimaria che abbiamo ora delineato, questa indifferenza non è più possibile. Se i testi mitologici sono il riflesso insieme fedele e ingannatore della violenza collettiva che fonda la comunità, se essi ci danno il resoconto di una violenza reale, non bugiardo ma falsificato e trasfigurato dall'efficacia stessa del meccanismo vittimario; se il mito, insomma, è la visione retrospettiva dei persecutori sulla loro persecuzione, non possiamo ritenere insignificante un cambiamento di prospettiva che consiste nello schierarsi dalla parte

della vittima, proclamando la sua innocenza e la colpevolezza dei suoi assassini.

Se, lungi dall'essere un'invenzione gratuita, il mito è un testo falsificato dalla credenza dei carnefici nella colpevolezza della loro vittima, così come del resto nella sua divinità, se i miti, in altri termini, incarnano il punto di vista della comunità riconciliata dall'assassinio collettivo, unanimemente convinta che si tratta di un'azione legittima e sacra, voluta dalla stessa divinità, e sono quindi esclusi il ripudio, la critica o l'analisi, l'atteggiamento che consiste in una riabilitazione della vittima e in una denuncia dei persecutori non è qualcosa che va da sé e che richiede soltanto dei commenti disincantati e disillusi. Questo atteggiamento deve per forza avere delle ripercussioni non solo sulla mitologia, ma un po' alla volta su tutto ciò che il fondamento occulto dell'assassinio collettivo comporta, i rituali, i divieti e la trascendenza religiosa. Ne dovrebbero gradatamente risentire tutte le forme e i valori culturali, anche quelli più distanti in apparenza dai miti.

Oughourlian: Non è già il caso del mito di Caino, per quanto primitivo sia?

Girard: Se si esamina attentamente il racconto, ci si accorge che la lezione biblica è che la cultura nata dalla violenza deve ritornare alla violenza. All'inizio si assiste a un brillante sviluppo culturale; sono inventate le tecniche; spuntano città dal deserto, ma presto, mal contenuta dall'assassinio fondatore e dalle barriere legali scaturite da esso, la violenza si propaga e riprende la sua "escalation". Si può parlare di castigo legale, di sacrificio, o di vendetta, quando le sette vittime di Caino, in mano a Lamec, sono diventate settantasette?

Lefort: Si tratta infatti, senza alcun dubbio, della propagazione contagiosa della violenza indifferenziata...

Girard: Il Diluvio si inquadra in una progressiva "escalation" che comporta, come sempre, la dissoluzione mostruosa di tutte le differenze, la nascita dei giganti, generati dalla promiscuità tra i figli degli dèi e le figlie degli uomini. Nella crisi è travolta l'intera cultura e la sua distruzione, quasi quanto un castigo divino, appare come il termine fatale di un processo che ritorna alla violenza da cui è sorto grazie alle virtù temporanee dell'assassinio fondatore.

Sotto il profilo della violenza fondatrice e disintegratrice, la storia di Caino, malgrado le indubbie significazioni mitiche, ha un valore rivelatore molto superiore alla mitologia non giudaica. Dietro il racconto biblico, esistono certamente dei miti che possiamo supporre conformi alla norma mitologica universale; ma dobbiamo certo attribuire all'iniziativa dei redattori ebrei, al loro rimaneggiamento critico, l'affermazione che la vittima è innocente e che la cultura fondata sull'assassinio mantiene dall'inizio alla fine un carattere omicida che finisce per ritorcersi contro di essa e distruggerla, una volta esaurite le virtù ordinatrici e sacrificali dell'origine violenta.

Qui non si tratta di una congettura campata in aria. Abele non è che il primo di una lunga lista di vittime riesumate dalla Bibbia ed esonerate da una colpevolezza che a loro è spesso imputata dall'intera collettività. «La voce del sangue di tuo fratello grida fino a me dalla terra!».

2. "Giuseppe".

Girard: Il carattere collettivo della persecuzione, invisibile o velato nel mito di Caino, è molto evidente nell'esempio di Giuseppe.

Leggiamo ora quei passi della storia di Giuseppe che sono importanti per la nostra analisi.

«Israele amava Giuseppe più di tutti gli altri suoi figli, perché gli era nato nella vecchiaia, e gli aveva fatto una veste dalle lunghe

maniche. I suoi fratelli, vedendo che il loro padre lo amava più di tutti, lo presero in odio, e non potevano parlargli amichevolmente.

«Ora Giuseppe fece un sogno e lo raccontò ai suoi fratelli. Egli disse loro: "Ascoltate questo sogno che ho fatto: mi pareva che stessimo legando covoni in mezzo ai campi, quand'ecco il mio covone si levò e restò diritto, e i vostri covoni gli si misero intorno e si prostrarono dinanzi al mio". Gli dissero i suoi fratelli: "Vorrà forse regnare su di noi o ci vorrà dominare?" e lo odiarono ancora di più, a causa dei suoi sogni e delle sue parole. Fece poi un altro sogno e lo raccontò ai suoi fratelli. Disse: "Ho fatto ancora un sogno: mi pareva che il sole, la luna e undici stelle si prostrassero dinanzi a me". Lo raccontò dunque al padre e ai fratelli, ma il padre lo rimproverò e gli disse: "Che sogno è questo che hai fatto? Dovremo forse venire io e tua madre e i tuoi fratelli a prostrarci fino a terra davanti a te?". I suoi fratelli perciò erano invidiosi di lui, ma suo padre tenne in mente la cosa.

«I suoi fratelli andarono a pascolare il gregge del loro padre a Sichem. Israele disse a Giuseppe: "I tuoi fratelli non sono forse alla pastura a Sichem? Vieni, ti voglio mandare da loro" ed egli rispose: "Eccomi".

[...]

«Allora Giuseppe andò in cerca dei suoi fratelli e li trovò a Dotan. Essi lo videro da lontano e, prima che giungesse vicino a loro, complottarono di farlo morire. Si dissero l'un l'altro: "Ecco che arriva il sognatore! Orsù, uccidiamolo e gettiamolo in qualche cisterna; poi diremo che una bestia feroce l'ha divorato. Così vedremo che ne sarà dei suoi sogni!".

«Ma Ruben sentì e volle salvarlo dalle loro mani. E disse: "Non togliamogli la vita!". Poi Ruben aggiunse: "Non spargete sangue! Gettatelo in quella cisterna che è nel deserto, ma non mettete le mani su di lui!". Egli intendeva salvarlo dalle loro mani e ricondurlo a suo padre. Giunto che fu Giuseppe dai suoi fratelli, essi lo spogliarono della sua veste, quella veste dalle lunghe maniche ch'egli indossava. Lo afferrarono e lo gettarono nella cisterna; era una cisterna vuota e senz'acqua. Poi si sedettero per mangiare.

«Quand'ecco, alzando gli occhi, videro arrivare una carovana di Ismaeliti provenienti da Galaad. I loro cammelli erano carichi di adragante, di balsamo e di laudano che andavano a portare in Egitto. Allora Giuda disse ai suoi fratelli: "Che guadagno c'è ad uccidere nostro fratello e a nascondere il sangue? Su, vendiamolo agli Ismaeliti, e la nostra mano non si alzi contro di lui, perché è nostro fratello e carne nostra". E i suoi fratelli lo ascoltarono.

«Quando passarono quei mercanti madianiti, essi trassero Giuseppe fuori dalla cisterna e per venti sicli d'argento vendettero Giuseppe agli Ismaeliti, i quali condussero Giuseppe in Egitto. Quando Ruben ritornò alla cisterna, ecco che Giuseppe non c'era più! Allora si stracciò le vesti, tornò dai suoi fratelli e disse: "Il fanciullo non c'è più! E dove andrò io adesso?".

«Presero allora la veste di Giuseppe, scannarono un capro e intrisero del sangue la veste. Poi mandarono al padre la veste dalle lunghe maniche e gliela fecero pervenire con queste parole: "L'abbiamo trovata. Guarda se è o no la veste di tuo figlio". Egli la riconobbe e disse: "E' la veste di mio figlio! Una bestia feroce l'ha divorato. Giuseppe è stato sbranato!". Allora Giacobbe si stracciò le vesti, si pose un cilicio ai fianchi e fece lutto sul figlio per molti giorni. Tutti i suoi figli e le sue figlie vennero a consolarlo, ma egli rifiutò ogni consolazione dicendo: "No, è in lutto che voglio discendere da mio figlio nel soggiorno dei morti". E il padre suo lo pianse.

«Intanto i Madianiti l'avevano venduto in Egitto a Potifar, consigliere del Faraone e comandante delle guardie.

[...]

«Dopo questi fatti, la moglie del suo padrone mise gli occhi addosso a Giuseppe e gli disse: "Giaci con me!". Ma egli rifiutò e disse alla moglie del suo padrone: "Il mio padrone non mi chiede conto di quanto succede in casa e mi ha affidato tutti i suoi averi. Egli stesso non conta più di me in questa casa; non mi ha proibito nulla, tranne te, perché sei sua moglie. Come potrei compiere un così grande male e peccare contro Dio?". E benché ogni giorno ella

ne parlasse a Giuseppe, egli non acconsentì né a giacersi né a stare con lei.

«Ora avvenne che un giorno Giuseppe entrò in casa per attendere al suo lavoro e in casa non c'era nessun domestico. La donna lo afferrò per la veste dicendo: "Giaci con me!" ma egli le lasciò tra le mani la veste, fuggì e uscì. Allora ella, vedendo ch'egli le aveva lasciato tra le mani la veste ed era fuggito fuori, chiamò i suoi domestici e disse loro: "Guardate, ci ha condotto in casa un Ebreo per prendersi gioco di noi! Mi si è accostato per giacere con me, ma io ho gridato a gran voce e udendo che alzavo la voce e chiamavo, ha lasciato la veste accanto a me, è fuggito ed è uscito".

«Ed essa pose accanto a sé la veste aspettando che il padrone tornasse a casa. Allora gli disse le stesse cose: "Quel servo ebreo, che tu ci hai condotto in casa, mi si è accostato per prendersi gioco di me e, appena io ho gridato e chiamato, ha lasciato la veste accanto a me, è fuggito ed è uscito". Quando il padrone udì la moglie che gli diceva: "Ecco come il tuo servo ha agito con me", si accese d'ira. Il padrone di Giuseppe lo fece prendere e mettere in prigione, dove erano chiusi i prigionieri del re.

«Così egli rimase lì in prigione» (Gen., 37, 3-36; 39, 7-20).

L'ipotesi più adatta a chiarire la struttura del testo biblico è, anche in questo caso, quella più corrente. I redattori della "Genesi" hanno adattato e rimaneggiato una mitologia preesistente nello spirito che a loro è proprio. E questo spirito consiste, evidentemente, nell'invertire i rapporti tra la vittima e la comunità persecutrice. Nella prospettiva mitologica, gli undici fratelli apparirebbero come oggetti passivi prima delle sevizie, e poi dei benefici di un eroe più o meno divinizzato. Giuseppe sarebbe innanzitutto causa di disordine, e in qual senso lo si intuisce dai sogni che racconta, quei sogni di dominio che provocano la gelosia degli undici fratelli. I miti originari dovevano confermare l'accusa di "hybris". Il capro, che fornisce il sangue di cui è intrisa la veste di Giuseppe per provare a suo padre Giacobbe che egli è

effettivamente morto, ha dovuto svolgere prima della Bibbia un ruolo più direttamente sacrificale.

Nella prima parte del racconto, si distinguono due fonti combinate: entrambe riabilitano la vittima a spese dei suoi fratelli, anche se ciascuna cerca di discolpare parzialmente uno di loro, la prima detta «elohista», Ruben, e la seconda detta «yahvista», Giuda. Da ciò due storie differenti, giustapposte, per una sola e identica violenza collettiva.

Considerato che il padrone egiziano di Giuseppe si comporta verso di lui come un padre, l'accusa che sua moglie rivolge contro di lui ha un carattere quasi incestuoso. Invece di confermare l'accusa, come fanno tanti miti e in primo luogo, naturalmente, quello di Edipo, la storia di Giuseppe dichiara che è falsa!

Oughourlian: Senza dubbio ma su questo punto la storia di Giuseppe, piuttosto che col mito di Edipo, non andrebbe raffrontata con un mito come quello di Fedra e di Ippolito?

Girard: Certamente, ma si noterà che nel mito greco, a differenza della versione raciniana, Ippolito è trattato, se non da colpevole in senso moderno, almeno come un essere castigato giustamente: la sua castità eccessiva ha quasi l'aspetto di una "hybris" che irrita Venere. Nella storia di Giuseppe, invece, la vittima non è che un innocente accusato a torto.

Più avanti, nel racconto, compare una seconda storia di vittima accusata a torto e infine salvata. Questa volta è Giuseppe stesso che, grazie a uno stratagemma, fa passare per colpevole suo fratello Beniamino, l'altro preferito del padre Giacobbe, e il più giovane insieme a Giuseppe. Ma questa volta gli altri fratelli non sono disposti tutti ad accettare l'espulsione della vittima. Giuda si offre al suo posto e Giuseppe, mosso a pietà, si fa riconoscere dai suoi fratelli e li perdona.

Lefort: Che la riabilitazione della vittima abbia effetti desacralizzanti è quanto rivela la figura di Giuseppe, la quale non ha più nulla di demoniaco o di divino ma semplicemente umana...

Oughourlian: La cultura mitologica e le forme culturali che vi si innestano, come la filosofia, oppure ai giorni nostri l'etnologia, tranne qualche eccezione, tendono dapprima a giustificare l'assassinio fondatore e poi a cancellare le tracce di questo assassinio, a convincere gli uomini che non esiste un assassinio fondatore. Queste forme culturali sono perfettamente riuscite a convincerci che l'umanità è innocente per questi assassinii. Nella Bibbia, invece, prende avvio il movimento inverso, e si assiste a uno sforzo per risalire all'origine e per ritornare sui transfert costitutivi, per screditarli e annullarli, per contraddire e in un certo senso demistificare i miti...

Girard: Che non ignoriamo completamente questa ispirazione lo prova il fatto che, da secoli, accusiamo la Bibbia di 'colpevolizzare' un'umanità che naturalmente, ci assicurano i nostri filosofi, non ha mai fatto male a una mosca in quanto umanità. La storia di Caino colpevolizza, certo, la cultura cainita mostrando che questa cultura è interamente fondata sull'assassinio ingiusto di Abele. La storia di Romolo e Remo non colpevolizza la città di Roma poiché l'assassinio di Remo ci è presentato come giustificato. Nessuno si domanda se la Bibbia non colpevolizza a buon diritto, se le città umane non sono veramente fondate su vittime dissimulate.

Lefort: Ma la sua analisi si è fin qui limitata alla "Genesi". Può dimostrare che resta valida per altri grandi testi biblici?

Oughourlian: Nell'"Esodo", l'intero popolo eletto si identifica palesemente alla vittima espiatoria, di fronte alla società egiziana.

Girard: Certamente. A Mosè che si lamenta perché gli Egiziani non vogliono lasciare partire gli Ebrei, Yahvè risponde che presto gli Egiziani non solo lasceranno partire gli Ebrei ma li "espelleranno".

Causando egli stesso la crisi sacrificale che devasta l'Egitto (le dieci piaghe), Mosè appare sicuramente come vittima espiatoria, e insieme a lui la comunità ebraica che lo attornia. Vi è dunque qualcosa di assolutamente straordinario nella fondazione del giudaismo.

Per 'funzionare' normalmente, nel senso dei miti di cui finora abbiamo parlato, bisognerebbe che l'"Esodo" fosse un mito egiziano; questo mito ci mostrerebbe una crisi sacrificale risolta con l'espulsione dei fomentatori di disordini, di Mosè e dei suoi compagni. Grazie a questa espulsione, sarebbe ristabilito nella società egiziana l'ordine turbato da Mosè. E' infatti il modello con cui abbiamo a che fare, ma decentrato verso la vittima espiatoria, che non solo è umanizzata ma costituirà una comunità di tipo nuovo.

Lefort: Io vi scorgo una tendenza a ritornare sul meccanismo fondatore del religioso e a metterne in questione la sua fondatezza, ma queste grandi storie della "Genesi" e dell'"Esodo" restano comunque inscritte in un quadro mitico e conservano caratteri mitici. Lei arriva forse a dire che non si ha più a che fare con dei miti?

Girard: No, penso che si ha a che fare con delle forme mitiche sovvertite ma che mantengono, come lei dice, molti caratteri mitici. Se avessimo solo questi testi non potremmo affermare la singolarità radicale della Bibbia di fronte alle mitologie dell'intero pianeta.

3. "La Legge e i Profeti".

Girard: La "Genesi" e l'"Esodo" sono solo un inizio. Negli altri libri della Legge e soprattutto nei Profeti, uno spirito messo in

allerta sul ruolo della vittima espiatoria non può non constatare la tendenza sempre più marcata di questa vittima ad apparire alla luce del sole. Tale tendenza è accompagnata da un sovvertimento sempre più esplicito dei grandi pilastri di ogni religione primitiva: il culto sacrificale apertamente ripudiato nei Profeti del pre-esilio, al pari della concezione primitiva della legge come differenziazione ossessiva, rifiuto di mescolanze, terrore dell'indifferenziazione.

E' facile ritrovare nei libri della Legge precetti che ricordano quelli di tutte le leggi primitive e Mary Douglas, in "Purity and Danger", si è a lungo soffermata sulla paura biblica di dissolvere le specificità. Credo però abbia torto a non considerare il ruolo svolto dalla paura della violenza in questo terrore delle mescolanze proibite (2).

Comunque sia, queste prescrizioni legali arcaiche sono nella Bibbia molto meno importanti di quanto ad esse subentra: l'ispirazione profetica tende a scartare tutte queste prescrizioni ossessive a beneficio della loro vera ragione d'essere che è il mantenimento delle relazioni armoniose in seno alla comunità. Quello che dicono i Profeti, in fondo, è sempre: poco importano le prescrizioni legali purché non vi battiate gli uni con gli altri, e non diventiate fratelli nemici. E' questa ispirazione nuova che giunge, anche nei libri della Legge, come il "Levitico", a formule decisive quali «"Amerai il prossimo tuo come te stesso"» (Lev., 19, 18).

Oughourlian: I tre grandi pilastri della religione primitiva, i divieti, i sacrifici e i miti, sono dunque sovvertiti dal pensiero profetico e questo generale sovvertimento è sempre governato dall'emergenza alla luce del sole dei meccanismi che fondano il religioso, ossia l'unanimità violenta contro la vittima espiatoria.

Girard: Nelle raccolte profetiche, non si ha più a che fare con racconti mitici o leggendari, ma con esortazioni, minacce, predizioni sull'avvenire del popolo eletto. L'ipotesi qui proposta fa apparire una dimensione comune tra la letteratura profetica e i grandi miti del Pentateuco. Il profetismo è una risposta singolare a

una vasta crisi della società ebraica, certo aggravata dai grandi imperi assiri e babilonesi che minacciano e distruggono i piccoli regni di Israele e di Giuda, ma dai Profeti sempre interpretata come una crisi religiosa e culturale, un esaurimento del sistema sacrificale, una dissoluzione conflittuale dell'ordine tradizionale. La definizione profetica di tale crisi ci obbliga a raffrontarla con quella che postula l'ipotesi qui proposta. Essendo l'esperienza analoga, questa crisi può essere descritta mediante temi e metafore tratti dall'eredità mitica del popolo eletto.

Se la crisi che bisogna supporre all'origine dei testi mitici appare direttamente nei Profeti, se di essa si parla come di una realtà religiosa e anche culturale e sociale, è il caso di chiedersi se la risoluzione specifica di questo tipo di crisi, il fenomeno di transfert collettivo, il cuore della macchina per generare il religioso non apparirà anch'esso in queste eccezionali opere religiose, in maniera più diretta che in qualsiasi altro luogo.

Ed è esattamente quello che avviene. Nei primi libri della Bibbia, il meccanismo fondatore traspariva qua e là in una miriade di testi, talvolta già in modo folgorante, ma sempre rapido e ancora ambiguo. Questo meccanismo non è mai tematizzato veramente. Nella letteratura profetica, invece, abbiamo un gruppo di testi stupefacenti, tutti molto vicini tra loro e straordinariamente espliciti.

Sono i quattro «Canti del Servo di Yahvè» intercalati nella seconda parte di "Isaia", il più grandioso forse di tutti i libri profetici, il "Libro della consolazione d'Israele". E' stata la moderna critica storica a isolare i quattro «Canti», riconoscendo la loro unità e la loro relativa indipendenza nei confronti di ciò che li attornia. E' tanto maggiore il suo merito in quanto non è mai stata capace di dire in che cosa consiste questa singolarità. A proposito del ritorno da Babilonia autorizzato da Ciro, il libro sviluppa, in un contrappunto enigmatico, il duplice tema del Messia trionfante, qui identificato con il principe liberatore, e del Messia sofferente, il Servo di Yahvè.

Per riconoscere la pertinenza della nostra ipotesi per quanto concerne il Servo, basta citare i passi chiave. Notiamo innanzitutto che il Servo appare nel contesto della crisi profetica e al fine di risolverla. Egli diviene, a opera di Dio stesso, il ricettacolo di ogni violenza; è sostituito a tutti i membri della comunità:

Noi tutti eravamo erranti come pecore,
ognuno di noi seguiva la sua strada.
E Yahvè fece ricadere su di lui
le colpe di noi tutti (Is., 53, 6).

Tutti i tratti attribuiti al Servo lo predispongono al ruolo di un vero capro espiatorio umano.

E' cresciuto come un virgulto davanti a noi,
e come una radice in arido suolo.
Non ha né bellezza né splendore (noi lo abbiamo visto)
né apparenza per potercene compiacere,
disprezzato e reietto dagli uomini,
uomo di dolore, assuefatto alla sofferenza,
come uno dinanzi al quale ci si copre il volto,
era disprezzato e non stimato (Is., 53, 2-3).

Benché questi tratti lo facciano somigliare a un certo tipo di vittima sacrificale nell'universo pagano, al "pharmakos" greco, per esempio, e benché la sorte da lui subìta, la sorte riservata all'anatema, somigli alla stessa del "pharmakos", non si ha tuttavia a che fare con un sacrificio rituale, ma con un evento storico spontaneo, che ha un duplice carattere collettivo e legale, sanzionato dalle autorità.

Da oppressione e giudizio fu portato via;
chi si affligge per la sua sorte?
Sì! Fu strappato dalla terra dei viventi;
per i nostri peccati fu percosso a morte.

Gli si diede sepoltura fra gli empi
e nella sua morte è con i malfattori
sebbene non avesse commesso violenza
né vi fosse frode nella sua bocca (Is., 53, 8-9).

Questo evento ha dunque i caratteri non del rito ma del tipo di evento da cui la mia ipotesi fa derivare i riti e tutto il religioso. Ciò che qui più colpisce, il tratto certamente unico, è l'innocenza del Servo, il fatto che egli non abbia nessun rapporto con la violenza, nessuna affinità con essa. Molti passi fanno ricadere sugli uomini la responsabilità principale della sua morte salvatrice. Uno di questi passi sembra perfino attribuire ad essi la responsabilità esclusiva di tale morte:

E noi lo giudicavamo castigato,
percosso da Dio e umiliato (Is., 53, 4).

Mentre egli non lo era affatto. Non era Dio che lo percuoteva; la responsabilità di Dio è implicitamente negata. In tutto l'Antico Testamento, si effettua un'opera esegetica in un senso opposto al consueto dinamismo mitologico e culturale. Non si può tuttavia dire che quest'opera giunga al suo compimento. Anche nei testi più avanzati, come il quarto canto del Servo, sussiste un'ambiguità per quanto concerne il ruolo di Yahvè. Se la comunità umana ci è presentata, a più riprese, come responsabile della morte della vittime, Dio stesso, in altri momenti, è presentato come il principale autore della persecuzione:

A Yahvè piacque prostrarlo con la sofferenza (Is., 53, 10).

Questa ambiguità nel ruolo di Yahvè corrisponde alla concezione della divinità nell'Antico Testamento. Nella letteratura profetica, questa concezione tende sempre più a depurarsi della violenza caratteristica delle divinità primitive. Con l'attribuire la vendetta a Yahvè, numerose espressioni mostrano che si tratta in realtà della

violenza mimetica e reciproca sempre più imperversante via via che si dissolvono le vecchie forme culturali. Tuttavia non si giunge mai nell'Antico Testamento a una concezione della divinità completamente estranea alla violenza.

Oughourlian: Esiste dunque, secondo lei, una incompiutezza vetero-testamentaria che deve intaccare in egual misura quasi tutti gli aspetti del religioso primitivo: i miti vengono elaborati da una ispirazione contraria, ma sussistono. I sacrifici sono criticati, ma sussistono, la legge è semplificata, dichiarata identica all'amore del prossimo, ma sussiste. E benché si presenti in una forma sempre meno violenta, sempre più benevola, Yahvè resta il dio che si riserva la vendetta. Sussiste la nozione di ricompensa divina.

Girard: Esatto. Credo sia possibile mostrare che soltanto i testi evangelici portano a compimento quello che l'Antico Testamento lascia incompiuto. Questi testi si porrebbero dunque come continuazione della Bibbia giudaica, costituirebbero la forma perfetta di un'impresa che la Bibbia giudaica non ha portato a termine, come la tradizione cristiana ha sempre affermato. La verità di tutto ciò appare grazie alla lettura tramite la vittima espiatoria e appare in una forma immediatamente verificabile sui testi stessi, ma in una forma finora insospettata e sorprendente per tutte le tradizioni, compresa la tradizione cristiana, che non ha mai riconosciuto l'importanza cruciale sotto il profilo antropologico, di quella che io chiamo la vittima espiatoria.

RIVELAZIONE EVANGELICA DELL'ASSASSINIO FONDATORE.

1. "Maledizioni contro i Farisei".

Lefort: Come pensa di mostrare che la verità della vittima espiatoria, si iscrive, questa volta, a chiare lettere nei testi evangelici?

Girard: Nel "Vangelo secondo Matteo" e nel "Vangelo secondo Luca", c'è un gruppo di testi che fino a poco tempo fa compariva sotto il titolo di «Maledizioni contro gli scribi e i Farisei». L'abbandono di questo titolo è legato al disagio che provoca la lettura abituale di questi passi. Sul piano della lettera, certamente, questo titolo non è falso, ma restringe subito la portata delle accuse proferite da Gesù verso i suoi immediati interlocutori. E' certo che sono loro a essere presi di mira, ma un attento esame rivela che, tramite i Farisei, qualcosa di molto più vasto e anche di assolutamente universale è in gioco. D'altronde è sempre così nei Vangeli e ogni lettura che particolarizzi i testi, anche se si rivelasse fondata, in ultima analisi, sul piano della storia, ne tradirebbe comunque l'intenzione.

La «maledizione» più tremenda e significativa viene alla fine del testo, sia in Matteo che in Luca. Cito innanzitutto dal primo:

«Ecco, io vi mando profeti, sapienti e scribi; voi li flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città, affinché ricada su di voi tutto il sangue dei giusti sparso sulla terra, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia, che voi avete ucciso tra il tempio e l'altare! In verità, vi dico, tutto questo ricadrà su questa generazione!» (Matt., 23, 34-36).

Il testo ci lascia intendere che ci sono stati molti assassini. Ne cita solo due, quello di Abele, il primo di cui si parla nella Bibbia e poi quello, più oscuro, di un certo Zaccaria, ultimo personaggio assassinato di cui si faccia menzione nel secondo libro delle "Cronache", ossia nell'intera Bibbia come la leggeva Gesù.

La menzione del primo e dell'ultimo assassinio sostituisce, evidentemente, una più completa enumerazione. Le vittime intermedie sono tutte sottintese. Il testo ha un carattere ricapitolativo e non può limitarsi alla sola religione ebraica, poiché con l'assassinio di Abele si risale alle origini dell'umanità, alla fondazione del primo ordine culturale. La cultura cainita non è una cultura ebraica. Il testo dice pure molto esplicitamente «tutto il

sangue dei giusti sparso sulla terra». Sembra dunque che il genere di assassinio del quale Abele fornisce qui il prototipo, non sia limitato a una sola regione del mondo e a un solo periodo della storia; si tratta di un fenomeno universale le cui conseguenze ricadranno non solo sui Farisei ma su questa "generazione", ossia su tutti i contemporanei dei Vangeli e della loro diffusione, sordi e ciechi alla novella che a loro è annunciata.

Il testo di Luca è analogo, ma inserisce, prima della menzione di Abele, una precisazione supplementare che si rivela capitale. Qui si parla «del sangue di tutti i profeti sparso "sin dalla fondazione del mondo", dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria» (Luca, 11, 50-51). Il testo greco dice "apo kataboles tou kosmou". La stessa espressione compare già in Matteo nella citazione del salmo 78 che Gesù riferisce a se stesso:

La mia bocca si aprirà in parabole
rivelerà delle cose nascoste sin
dalla fondazione del mondo (Matt., 13, 35).

La Vulgata traduce sempre: "a constitutione mundi". "Katabole" sembra proprio designare la fondazione del mondo come emergente da una crisi violenta, l'ordine in quanto sorge dal disordine. C'è un'accezione medica che significa l'attacco di una malattia, l'accesso che provoca una risoluzione.

Non bisogna dimenticare, naturalmente, che per la cultura ebraica la Bibbia costituisce la sola enciclopedia etnologica degna di fede e anche concepibile. Riferendosi come egli fa all'insieme della Bibbia, non è solo il fariseismo che Gesù ha di mira, ma l'umanità intera. Certo, è vero che le conseguenze temibili della sua rivelazione graveranno esclusivamente su coloro che hanno il vantaggio di ascoltarlo, se si rifiutano di coglierne la portata, se non riconoscono che questa rivelazione li concerne, così come concerne il resto dell'umanità. I Farisei, ai quali Gesù parla, sono i primi a mettersi in questa brutta situazione, ma non sono gli ultimi, e dal testo evangelico non si può dedurre che i loro innumerevoli

successori non cadano sotto il colpo della condanna, col pretesto che non si richiamano più alla stessa conventicola.

Gesù sa bene che i Farisei non hanno ucciso profeti, non più di quanto i Cristiani abbiano ucciso Gesù. E' detto dei Farisei che essi sono i "figli" di coloro che hanno ucciso (Matt., 23, 31) Si tratta in questo caso non di una trasmissione ereditaria, ma di una solidarietà spirituale e intellettuale che si realizza, si noti, tramite un ripudio clamoroso, analogo al ripudio del giudaismo da parte dei «cristiani». I "figli" credono di rompere la solidarietà con i "padri" condannandoli, ossia respingendo lontano da loro l'assassinio. Ma in questo modo imitano e ripetono i loro padri senza saperlo. Non capiscono che nell'assassinio dei profeti si trattava già di respingere lontano da sé la propria violenza. I figli rimangono dunque dominati dalla struttura mentale generata dall'assassinio fondatore. Essi infatti dicono sempre:

«Se fossimo vissuti ai tempi dei nostri padri, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue dei profeti» (Matt., 23, 30).

E' nella volontà di rottura, paradossalmente, che ogni volta si realizza la continuità tra padri e figli.

Per intendere il carattere decisivo dei brani che abbiamo appena citato, nei Vangeli sinottici, bisogna confrontarli con un brano del "Vangelo secondo Giovanni" che ne costituisce il più diretto equivalente:

«Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete ascoltare la mia parola. Voi avete per padre il diavolo e volete soddisfare i desideri del padre vostro. Fin dal principio fu un omicida; non si è attenuto alla verità perché in lui non c'è verità; quando dice le sue menzogne, egli le trae dal suo proprio fondo, perché è bugiardo e padre della menzogna» (Giov., 8, 43-44).

Qui l'essenziale è la triplice corrispondenza che si stabilisce tra Satana, l'omicidio originario e la menzogna. Essere figlio di Satana

significa essere erede della menzogna. Quale menzogna? La menzogna dell'omicidio stesso. La menzogna è doppiamente omicida perché sfocia sempre da capo nell'omicidio per dissimulare l'omicidio. Essere figlio di Satana è lo stesso che essere il figlio di coloro che hanno ucciso i loro profeti sin dalla fondazione del mondo.

N. A. Dahl ha scritto un lungo saggio per dimostrare che il carattere omicida di Satana è un velato riferimento all'assassinio di Abele da parte di Caino (3). E' certamente vero che l'assassinio di Abele nella "Genesi" ha un valore eccezionale. Ma questo valore lo deve al fatto di essere il primo assassinio fondatore e il primo racconto biblico che sollevi un lembo del velo sempre gettato sul ruolo straordinario dell'omicidio nella fondazione delle comunità umane. Questo assassinio ci è presentato, l'abbiamo visto, come origine della legge che sanziona l'assassinio di una rappresaglia settupla, origine della regola contro l'omicidio all'interno della cultura cainita, origine di questa cultura.

L'assassinio di Abele ha dunque un significato eccezionale e per questo i sinottici lo menzionano. Ma sarebbe misconoscere la forza propria del testo giovanneo volerlo ricondurre a ogni costo alla lettera del testo sinottico, con il riferimento a un personaggio particolare che si chiamerebbe Abele oppure a una categoria di vittime che sarebbero «i profeti». Scrivendo «fin dal principio fu un omicida», il testo di Giovanni va più lontano di tutti gli altri nel mettere in evidenza il meccanismo fondatore; elimina tutte le determinazioni, tutte le specificazioni in grado di implicare una interpretazione mitica. Va fino in fondo nella lettura del testo della Bibbia e perviene all'ipotesi della violenza fondatrice.

L'errore degli esegeti biblici su questo punto è paragonabile a quello degli etnologi e di tutti gli specialisti di scienze umane che passano continuamente di mito in mito e di istituzione in istituzione, di significante in significante, insomma, o di significato in significato, senza mai accedere alla matrice simbolica di tutti i significanti e di tutti i significati, la vittima espiatoria.

Lefort: E' infatti lo stesso errore, ma l'accecamento degli esegeti biblici è ancora più paradossale e più totale di quello delle scienze umane perché hanno direttamente sotto gli occhi, nel testo che pretendono di decifrare, la chiave dell'interpretazione corretta, la chiave di ogni interpretazione, e rifiutano di impossessarsene; non si accorgono neppure delle possibilità inaudite che a loro sono offerte.

Girard: Di fronte al testo di Giovanni, permangono, certo, i pericoli di una lettura mitica, se non si capisce che Satana è lo stesso meccanismo fondatore, il principio di ogni comunità umana. Tutti i testi del Nuovo Testamento confermano questa lettura, in particolare quello delle «Tentazioni» che fa di Satana il principe e principio di questo mondo, "princeps hujus mundi". Non è un'astratta riduzione metafisica, uno slittamento verso la bassa polemica o una caduta nella superstizione a fare di Satana il vero avversario di Gesù. Satana fa tutt'uno con i meccanismi circolari della violenza, con l'imprigionamento degli uomini nei sistemi culturali o filosofici che assicurano con la violenza il loro "modus vivendi". Perciò egli promette a Gesù il dominio a condizione che lo adori. Ma egli è anche lo "skandalon", l'ostacolo vivente su cui inciampano gli uomini, il modello mimetico in quanto diviene rivale e si pone di traverso sul nostro cammino. Ripareremo dello "skandalon" a proposito del desiderio.

Satana è il nome del processo mimetico nel suo insieme; per questo motivo egli è fonte, non soltanto di rivalità e di disordine, ma di tutti gli ordini menzogneri entro i quali vivono gli uomini. Perciò, fin dal principio, egli fu un omicida; per l'ordine satanico non c'è altra origine che l'assassinio e questo assassinio è menzogna. Gli uomini sono figli di Satana perché sono figli di questo assassinio. L'assassinio non è dunque un atto le cui conseguenze si possano cancellare senza che esso venga alla luce e sia veramente respinto dagli uomini; è un "fondo" inesauribile, una fonte trascendente di falsità che si ripercuote in tutti gli ambiti e struttura tutto a sua immagine, così che la verità non può penetrare e neppure gli

ascoltatori di Gesù possono intendere la sua parola. Dall'assassinio originario gli uomini traggono sempre nuove menzogne, che impediscono alla parola evangelica di giungere fino a loro. Anche la rivelazione più esplicita rimane lettera morta.

Oughourlian: Lei mostra, insomma, che, malgrado le differenze di stile e di tono, il "Vangelo secondo Giovanni" dice esattamente la stessa cosa dei Vangeli sinottici. Per la maggior parte degli esegeti moderni, il lavoro esegetico consiste quasi esclusivamente nel cercare la differenza tra i testi. Lei cerca invece la convergenza ritenendo che i Vangeli presentino quattro versioni un po' differenti di un solo e identico pensiero. Questo pensiero necessariamente ci sfugge se si parte dal principio che solo le divergenze sono interessanti.

Girard: Queste divergenze esistono, certamente, ma sono minori; peraltro non sono affatto prive di interesse. In molti casi permettono di intravedere, forse, alcune mancanze, anch'esse minori, rispetto all'insieme del messaggio che a loro spetta trascrivere.

2. "La metafora della tomba".

Girard: Torno ora alle Maledizioni. Esse ci parlano di una dipendenza nascosta nei riguardi dell'assassinio fondatore, di una continuità paradossale tra la violenza delle generazioni passate e la denuncia di cui è oggetto tale violenza presso i contemporanei. Ci troviamo qui nel vivo dell'argomento e alla luce di questo meccanismo, lo stesso meccanismo di cui ci occupiamo dall'inizio delle nostre ricerche, si chiarisce una grande 'metafora' del testo evangelico. E' la metafora della "tomba". La tomba serve a onorare un morto ma anche e soprattutto a nascondere in quanto morto, a dissimulare il suo cadavere, a fare in modo che la morte in quanto tale non sia più visibile. Questa dissimulazione è essenziale. Gli

stessi assassini, gli assassini cui i padri hanno direttamente partecipato, somigliano già a delle tombe nel senso che, specialmente negli assassini collettivi e fondatori, ma anche negli assassini individuali, gli uomini uccidono per mentire agli altri e mentire a loro stessi a proposito della violenza e della morte. Bisogna uccidere e, stranamente, uccidere sempre per non sapere che si uccide.

Si comprende quindi perché Gesù rimprovera agli scribi e ai Farisei di edificare le tombe di quei profeti che i loro padri hanno ucciso. Non riconoscere il carattere fondatore dell'assassinio, sia negando che i padri abbiano ucciso, sia condannando i colpevoli allo scopo di dimostrare la propria innocenza, significa ripetere il gesto fondatore, perpetuare il fondamento che è occultazione della verità; non si vuol sapere che l'intera umanità è fondata sull'elusione mitica della propria violenza, sempre proiettata su nuove vittime. Tutte le culture, tutte le religioni, si edificano attorno a questo fondamento che esse dissimulano, così come la tomba si edifica attorno al morto che dissimula. L'assassinio richiede la tomba e la tomba non è che il prolungamento e la perpetuazione dell'assassinio. La religione-tomba non è altro che il divenire invisibile del suo stesso fondamento, della sua unica ragione d'essere.

«Guai a voi, che edificate le tombe dei profeti, e i vostri padri li hanno uccisi! Così voi date testimonianza e approvazione alle opere dei vostri padri; essi li uccisero e voi edificate loro le tombe» (Luca, 11, 47-48).

"Essi li uccisero e voi edificate loro le tombe": è la storia di tutta la cultura umana che Gesù rivela e "compromette" in modo decisivo. Perciò egli può far sua la parola del salmo 78: "Rivelerò delle cose dissimulate sin dalla fondazione del mondo, apo kataboles tou kosmou" (Matt., 13, 35).

Se la metafora della tomba si applica a ogni ordine umano inteso nel suo insieme, si applica pure agli individui formati da tale ordine.

Presi individualmente, i Farisei fanno tutt'uno con il sistema di misconoscimento in cui sono inclusi in quanto comunità.

Non si osa definire metaforico l'uso qui fatto del termine tomba, tanto si è nel cuore del problema. Chi dice metafora dice trasferimento, e qui non c'è trasferimento metaforico. A partire dalla tomba si effettuano, invece, tutti i trasferimenti costitutivi della cultura. Molti ingegni sagaci pensano che ciò sia letteralmente vero sul piano della storia umana presa nel suo insieme; i riti funerari, come abbiamo detto, potrebbero davvero costituire i primi gesti propriamente culturali (4). Vi è motivo di credere che intorno alle prime vittime riconciliatrici, a partire dai transfert creatori delle prime comunità siano stati probabilmente elaborati questi riti. Si può anche pensare a quelle pietre sacrificali che costituiscono il luogo di fondazione della città antica, sempre associate a qualche storia di linciaggio camuffata abbastanza male.

Oughourlian: Bisognerebbe ritornare a quanto dicevamo prima su tutti questi temi. Dovremmo a ogni istante avere tutto in mente per cogliere nello stesso tempo la semplicità dell'ipotesi e la ricchezza infinita delle sue applicazioni. Se si trattasse di una teoria 'come le altre', i raffronti che essa permette, le 'omologie' che rivela, non mancherebbero di attirare l'attenzione degli esperti.

Girard: Le scoperte archeologiche suggeriscono, secondo la Bibbia di Gerusalemme, che all'epoca di Gesù si edificavano realmente in Palestina delle tombe per i profeti. Ciò è molto interessante e può darsi che questa pratica abbia suggerito la 'metafora'. Sarebbe tuttavia inopportuno limitare le significazioni che i diversi usi del termine tomba fanno sorgere nel nostro testo a una evocazione di questa pratica. Il fatto che la metafora si applichi sia alla collettività sia all'individuo dimostra infatti che qui vi è molto più di un'allusione a determinate tombe, così come nel passo seguente vi è molto più di una valutazione semplicemente 'morale':

«Guai a voi, scribi e Farisei ipocriti, che siete simili a sepolcri imbiancati: di fuori appaiono belli, ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni putredine...» (Matt., 23, 27).

In fondo agli individui, come in fondo ai sistemi religiosi e culturali che li plasmano, vi è qualcosa di nascosto, e non è soltanto il «peccato» astratto della religiosità moderna, non sono i soli «complessi» della psicoanalisi, c'è sempre qualche cadavere che sta imputridendo e diffonde ovunque la sua putredine.

Luca paragona i Farisei non semplicemente a delle tombe, ma a delle tombe sotterranee, ossia a tombe invisibili, a tombe perfezionate e, per così dire, raddoppiate, poiché non contente di dissimulare il morto, si dissimulano esse stesse in quanto tombe.

«Guai a voi, perché siete come quelle tombe che non si vedono, e sopra le quali si cammina senza saperlo» (Luca, 11, 44).

Oughourlian: Questo raddoppiamento di dissimulazione riproduce insomma il movimento di differenziazione culturale a partire dall'assassinio fondatore. Questo assassinio tende a cancellarsi dietro riti direttamente sacrificali, ma questi riti, ancora troppo rivelatori, tendono essi pure a cancellarsi dietro istituzioni post-rituali quali i sistemi giudiziari e politici, o le forme culturali, e tali forme derivate non lasciano sospettare più nulla del loro radicamento nell'assassinio originario.

Girard: Qui si tratta dunque di un problema di "sapere" sempre già perduto, mai ancora ritrovato. Questo sapere affiora, certo, nei grandi testi della Bibbia e soprattutto nei Profeti, ma l'organizzazione religiosa e legale fa in modo di reprimerlo. I Farisei, soddisfatti di ciò che a loro pare un successo religioso, sono ciechi davanti all'essenziale e accecano quelli che pretendono di guidare:

«Guai a voi, dottori della legge, perché avete rubato la chiave della scienza! Voi stessi non siete entrati, e lo avete impedito a coloro che volevano entrare!» (Luca, 11, 52).

Michel Serres, per primo, mi ha fatto notare l'importanza di questo riferimento alla «chiave della scienza». Gesù è qui per riconsegnare agli uomini questa chiave. Nella prospettiva evangelica, la Passione è innanzitutto la conseguenza di una rivelazione intollerabile per i suoi uditori, ma è anche, e più essenzialmente ancora, la verifica nei fatti di questa stessa rivelazione. Proprio per non ascoltare quello che Gesù proclama, i suoi uditori si mettono d'accordo per disfarsi di lui, confermando così l'esattezza profetica delle «maledizioni contro i Farisei».

Per escludere infatti la verità a proposito della violenza ci si affida alla violenza:

«Quando fu uscito di là, gli scribi e i Farisei cominciarono ad avversarlo fortemente e cercavano di farlo parlare su molte questioni, tendendogli insidie, per cogliere qualche parola che uscisse dalla sua bocca» (Luca, 11, 53).

L'uomo non è altro che una denegazione più o meno violenta della sua violenza. A ciò si riduce la religione che viene dall'uomo, in opposizione a quella che viene da Dio. Affermandolo senza il minimo equivoco, Gesù infrange il divieto supremo di ogni ordine umano e bisogna ridurlo al silenzio. Coloro che si uniscono contro Gesù lo fanno per sostenere la presunzione arrogante che fa dire: «Se fossimo vissuti ai tempi dei nostri padri, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue dei profeti».

La verità dell'assassinio fondatore si iscrive innanzitutto nelle parole di Gesù che ricollegano il comportamento attuale degli uomini al lontano passato e anche all'avvenire prossimo, poiché annunciano la Passione e nel contempo la situano rispetto a tutta la storia umana. Questa verità dell'assassinio si iscriverà dunque, e con maggior forza ancora, nella stessa Passione che compie la

profezia e le dà il suo peso. Se secoli o anche millenni dovessero trascorrere prima che questa verità riprenda vita, poco importa, in definitiva. L'iscrizione resta e finirà per adempirsi. Tutto ciò che è nascosto sarà rivelato.

3. "La Passione".

Girard: Gesù ci è presentato come la vittima innocente di una collettività in crisi che, almeno temporaneamente, torna a saldarsi contro di lui. Tutti i gruppi e anche tutti gli individui coinvolti nella vita e nel processo di Gesù finiscono per dare la loro adesione, implicita o esplicita, a questa morte: la folla di Gerusalemme, le autorità religiose ebraiche, le autorità politiche romane, e perfino i discepoli, poiché quelli che non tradiscono o non rinnegano attivamente Gesù fuggono o rimangono passivi.

E questa folla, bisogna notare, è la stessa che, pochi giorni prima, aveva accolto Gesù con entusiasmo. Essa si rivolta come un sol uomo ed esige la sua morte con una insistenza che dipende almeno in parte dall'impulso collettivo irrazionale, dato che nulla è intervenuto, nel frattempo, per giustificare questo mutato atteggiamento.

Malgrado le sue forme legali, che sono necessarie per rendere unanime la messa a morte in un universo in cui esistono istituzioni legali, la decisione di far morire Gesù appartiene innanzitutto alla folla, il che assimila la crocifissione non a un sacrificio rituale ma, come nel caso del Servo, al processo che io pongo all'origine di tutti i rituali e di tutto il religioso. Come nei «Canti», dunque, e ancora più direttamente, è questa stessa ipotesi che ci viene incontro nei quattro racconti evangelici della Passione.

Proprio perché riproduce l'evento fondatore di tutti i riti, la Passione si apparenta a tutti i riti del pianeta. Non c'è episodio che non si ritrovi in innumerevoli esempi, dal processo deciso in partenza alla derisione della folla, agli onori grotteschi e a un certo ruolo che il caso qui svolge, non nella scelta della vittima, ma nel

modo in cui si dispone delle sue vesti: tirandole a sorte. Alla fine, il supplizio infamante fuori della città santa per non contaminarla.

Notando questi paralleli con tanti rituali, alcuni etnologi hanno cercato, in uno spirito, naturalmente, di scetticismo ostile, ma che paradossalmente non scuote una fede assoluta nella storicità del testo evangelico, delle motivazioni rituali alla condotta di certi attori della Passione. Gesù, secondo loro, è servito probabilmente da «capro espiatorio» ai legionari di Pilato che stavano celebrando un saturnale qualsiasi. Frazer ha perfino polemizzato con alcuni studiosi tedeschi a proposito di quale rito preciso dovesse trattarsi.

Nel 1898, P. Wendland notava le analogie sorprendenti tra «il trattamento inflitto al Cristo dai soldati romani e quello che altri soldati romani inflissero al falso re dei Saturnali a Durostorum» (5). L'autore supponeva che i legionari avessero rivestito Gesù degli ornamenti tradizionali del re Saturno per farsi beffe delle sue pretese a un regno divino. In una lunga nota aggiunta alla seconda edizione del "Golden Bough", Frazer afferma di essere stato anch'egli colpito da queste somiglianze ma di non averne tenuto conto nella prima edizione perché non poteva proporre una spiegazione. L'articolo di Wendland non gli pare soddisfacente, innanzitutto per ragioni di data: i Saturnali si tenevano in dicembre mentre la crocifissione avrebbe avuto luogo a Pasqua, ma soprattutto perché crede di avere ormai qualcosa di meglio da proporre:

«Per quanto grande sia la rassomiglianza della Passione di Cristo con il trattamento inflitto al falso re dei Saturnali, non è così netta come nel trattamento cui era sottoposto il falso re delle Sacee. San Matteo ha descritto nella maniera più completa il modo in cui Cristo fu deriso. Ecco quanto riferisce: "Allora egli lasciò libero Barabba e, dopo averlo fatto flagellare, consegnò loro Gesù, perché fosse crocifisso. I soldati del governatore, condotto che ebbero Gesù nel pretorio, gli radunarono intorno l'intera coorte e, dopo averlo spogliato, lo rivestirono di un mantello scarlatto. Intrecciata poi una corona di spine, la posero sul suo capo, gli misero una canna nella

destra e, inginocchiandosi davanti a lui, lo schernivano, dicendo: 'Salve, o re dei Giudei', quindi, dopo avergli sputato addosso, gli prendevano la canna e gli percuotevano il capo. Dopo averlo schernito, lo spogliarono del mantello, gli rimisero le sue vesti e lo condussero via, per crocifiggerlo". Confrontate con questo il trattamento inflitto al falso re delle Sacee, come lo descrive Dione Crisostomo: "Essi prendono uno dei condannati a morte e lo fanno sedere sul trono del re; gli passano le vesti del sovrano, e lo lasciano fare il tiranno, bere, concedersi ogni eccesso, e servirsi delle concubine del re durante questi giorni; nessuno gli impedisce di agire esattamente come gli pare. Ma dopo, lo si spoglia delle sue vesti, lo si flagella, e lo si crocifigge» (6).

Per quanto suggestivo possa essere, per certi aspetti, questo genere di ipotesi, ci pare inaccettabile a causa della concezione del testo evangelico che implica. Frazer continua a ritenerlo nient'altro che un resoconto storico oppure un reportage preso dal vivo. Non gli viene in mente che il rapporto tra i riti di cui parla e i Vangeli potrebbe basarsi su qualcosa d'altro che una coincidenza fortuita a livello di evento, su qualcosa di molto più essenziale, sotto il profilo del testo, che sarebbe la legge interna di organizzazione di questo testo religioso e culturale. Come interpretare, al di fuori di questa possibilità, le coincidenze sorprendenti tra i Saturnali e il «falso re delle Sacee»?

E' come dire che ci ritroviamo davanti quel tipo di pregiudizio che imperversava nell'epoca positivista. Pur rifiutandoci di cedere al pregiudizio contrario che trionfa nella nostra epoca, dobbiamo interessarci innanzitutto dell'organizzazione interna del testo e considerare quest'ultimo, in un primo momento, al di fuori di ogni possibilità referenziale.

La tesi di Frazer è comunque ricca di osservazioni precise. Essa è tanto ingegnosa quanto ingenua. Le analogie con le forme religiose non si limitano affatto a quelle prese in considerazione dagli etnologi perché credono di poterne dare una spiegazione conforme alla loro visione. Queste analogie si estendono a molti altri

fenomeni religiosi, al Servo di Yahvè per esempio, e a mille altri testi dell'Antico Testamento, ma questi ultimi sono dichiarati inammissibili per il fatto stesso che sono i Vangeli a rivendicarli. Li si dichiara fabbricati di sana pianta per i bisogni della causa religiosa mentre si tratta in realtà di paralleli del tutto analoghi a quelli che Frazer non ha paura di notare - credendosi anzi molto perspicace semplicemente perché ha in mano una spiegazione fortuita che non compromette il suo positivismo e non rischia, lui crede, di tornare a vantaggio dei Vangeli.

Affinché vi sia transfert sacralizzante, bisogna che la vittima erediti tutta una violenza da cui la comunità è esonerata. Poiché la vittima passa realmente per colpevole, il transfert non appare in quanto tale. E il felice risultato di questa elusione suscita la riconoscenza meravigliata dei linciatori, ossia la giustapposizione sulla vittima di quei contrari incompatibili che determinano il sacro. Perché il testo evangelico fosse mitico nel senso definito sopra, dovrebbe ignorare il carattere arbitrario e ingiusto della violenza esercitata contro Gesù. E' chiaro invece che la Passione è presentata come un'ingiustizia manifesta. Parimenti a tutti i fatti importanti, anche questo è sottolineato da una citazione dell'Antico Testamento riferita a Gesù: «Essi mi hanno odiato senza ragione». Invece di assumere su di sé la violenza collettiva, il testo la rigetta sui veri responsabili, o, per usare l'espressione delle Maledizioni, fa ricadere questa violenza sulla testa di coloro cui appartiene.

«In verità, vi dico, tutto questo ricadrà su questa generazione».

Lefort: Lei mostra senza dubbio che queste parole non hanno nulla a che vedere con le vecchie maledizioni primitive destinate ad attirare sull'individuo maledetto la vendetta di una divinità violenta. Qui avviene esattamente l'opposto. La «decostruzione» completa di tutto il sistema primitivo rivela il meccanismo fondatore e lascia gli uomini senza protezione sacrificale, in preda all'antica discordia mimetica che prenderà ormai la sua forma tipicamente cristiana e moderna; ognuno cerca di far ricadere sul vicino la responsabilità di persecuzioni e ingiustizie di cui comincia a intravedere il ruolo

universale senza essere ancora disposto ad assumersene la sua parte.

Girard: Bisogna collegare strettamente la rivelazione verbale dell'assassinio fondatore alla rivelazione nei fatti, la ripetizione di tale assassinio contro colui che lo rivela e di cui tutti si rifiutano di ascoltare il messaggio. Nella prospettiva evangelica, la rivelazione a parole suscita immediatamente una volontà collettiva di "far silenzio" che si concretizza nella forma dell'assassinio collettivo, che riproduce in altri termini il meccanismo fondatore e conferma, in tal modo, la parola che si sforza di soffocare. La rivelazione fa tutt'uno con l'opposizione violenta a ogni rivelazione, poiché è questa violenza menzognera e fonte di ogni menzogna che si tratta innanzitutto di rivelare.

4. "Il martirio di Stefano".

Girard: Il processo che conduce direttamente dalle Maledizioni alla Passione si ritrova sotto una forma tanto concisa quanto impressionante in un testo che non è evangelico "stricto sensu", ma è il più vicino possibile ad almeno una delle redazioni evangeliche in cui figurano le «maledizioni», quella di Luca. Si tratta degli "Atti degli Apostoli" che si presentano, notoriamente, come opera dello stesso Luca.

Il testo cui penso ricostituisce l'insieme formato dalle «maledizioni» e dalla Passione in una forma così concisa, ne snoda le articolazioni in maniera così esplicita che si può considerarlo un'autentica interpretazione del testo evangelico. Si tratta del discorso di Stefano e di ciò che ne consegue. La conclusione di quel discorso al Sinedrio spiace a tal punto agli ascoltatori da provocare immediatamente la morte di chi l'ha proferita.

Le ultime parole di Stefano, quelle che fanno scattare la rabbia omicida del suo pubblico, costituiscono la ripetizione pura e semplice delle Maledizioni contro i Farisei. Agli assassini già

nominati da Gesù si aggiunge, naturalmente l'assassinio di Gesù stesso, che pure è ormai cosa fatta, e che ricapitola meglio di tutti i discorsi possibili la realtà dell'assassinio fondatore.

E' infatti l'insieme costituito dalla profezia e dal suo adempimento che le parole di Stefano mettono di nuovo in risalto e sottolineano, il rapporto di causa ed effetto tra la rivelazione che compromette il fondamento violento e la nuova violenza che espelle questa rivelazione per ristabilire lo stesso fondamento, per fondarlo di nuovo.

«"O duri di cervice e incirconcisi di cuore e d'orecchi, voi sempre resistete allo Spirito Santo! Come furono i vostri padri, così siete voi! Quale dei profeti non perseguitarono i vostri padri? Uccisero perfino quelli che annunciavano la venuta del Giusto, del quale ora voi siete stati traditori e uccisori, voi che avete ricevuto la Legge promulgata dagli angeli e non l'avete osservata".

«Udendo queste parole, essi fremevano di rabbia e digrignavano i denti contro Stefano.

«Ma, essendo egli pieno dello Spirito Santo, guardando fisso al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava in piedi alla destra di Dio, e disse: "Ecco, vedo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo in piedi alla destra di Dio". Quelli allora, gridando a gran voce, si turarono gli orecchi e si avventarono come un sol uomo contro di lui, lo cacciarono fuori della città e si diedero a lapidarlo» (Atti, 7, 51-58).

Le parole che fanno ricadere sui veri colpevoli la loro violenza sono così insopportabili che bisogna chiudere definitivamente la bocca a chi parla e, per non udirlo finché rimane capace di parlare, gli ascoltatori si turano gli orecchi. Come dubitare qui che si uccide proprio per respingere un sapere intollerabile, e che tale sapere è, stranamente, quello dell'assassinio stesso. Tutto il processo della rivelazione evangelica e della crocifissione è qui riprodotto con una chiarezza eccezionale.

Bisogna notare il tipo di esecuzione di Stefano, la lapidazione, che gli Ebrei, come altri popoli, riservavano agli esseri più impuri, ai

colpevoli dei maggiori crimini, l'equivalente giudaico dell'"anathema" greco.

Come in tutte le forme sacrificali, si tratta innanzitutto di riprodurre l'assassinio fondatore per rinnovare gli effetti benefici, in questo caso per eliminare i pericoli nei quali il bestemmiatore getta la comunità (confronta Deut., 17, 7).

La ripetizione di questo assassinio è un atto pericoloso che potrebbe riportare la crisi che si vuole evitare. Una prima precauzione contro la contaminazione violenta consiste nel divieto di ogni esecuzione rituale all'interno della comunità. Perciò la lapidazione di Stefano - come la crocifissione - ha luogo fuori della cinta di Gerusalemme.

Ma questa prima precauzione non basta. La prudenza suggerisce di evitare qualsiasi contatto con la vittima contaminante perché contaminata. Come combinare questa prima esigenza con un'altra esigenza maggiore che è la riproduzione il più possibile esatta dell'assassinio originario? Una riproduzione esatta implica la partecipazione unanime della comunità, o per lo meno dei presenti. Questa partecipazione unanime è esplicitamente richiesta dal testo del "Deuteronomio" (17,7). Come fare affinché tutti colpiscano la vittima senza che nessuno si macchi al suo contatto? E' chiaro che per risolvere questo problema delicato si ricorre alla lapidazione. Come tutte le forme di esecuzione a distanza, come il moderno plotone di esecuzione, o la caduta, collettivamente organizzata, dall'alto del dirupo, quella di Tikarau, per esempio, il dio espiatorio nel mito tikopia, la lapidazione soddisfa questa duplice esigenza rituale.

L'unico degli astanti di cui figura il nome nel testo è Saulo di Tarso, il futuro Paolo. E' anche il solo, a quanto pare, a non scagliare delle pietre, ma il testo ci assicura che egli è d'accordo con gli uccisori. «Saulo acconsentì alla sua uccisione». La sua presenza, dunque, non rompe l'unanimità. Il testo precisa che gli astanti si precipitano su Stefano come un sol uomo. Questa indicazione di unanimità avrebbe un valore quasi tecnico sul piano del rito se qui non si trattasse di tutt'altra cosa che un rito. Contro Stefano si

riforma spontaneamente quell'unanimità che, nel rito, ha un carattere obbligatorio e premeditato.

Il carattere precipitoso di questa lapidazione, il fatto che le procedure enumerate nel testo del "Deuteronomio" non siano osservate tutte, ha indotto numerosi commentatori a giudicare l'esecuzione più o meno illegale, a definirla una specie di linciaggio. Ecco per esempio quello che scrive Johannes Munck nella sua edizione degli "Atti":

«Was this examination before the Sanhedrin and the following stoning a real trial and a legally performed execution? We do not know. The improvised and passionate character of the events as related might suggest that it was illegal, a lynching» [«Questo interrogatorio davanti al Sinedrio e la successiva lapidazione furono un vero processo e una vera esecuzione legalmente eseguiti? Non lo sappiamo. Il carattere improvvisato e passionale degli avvenimenti, così come vengono riferiti, farebbe pensare che fosse una cosa illegale, un linciaggio»] (7).

Munck paragona le ultime parole di Stefano a «una scintilla che provoca una esplosione» («a spark that starts an explosion»). Il fatto che si abbia qui a che fare con una forma di esecuzione ritualizzata e con uno scoppio irresistibile di furore collettivo è altamente significativo. Perché sia possibile questo duplice statuto, bisogna che il modo rituale di esecuzione coincida con una forma possibile della violenza spontanea. Se il gesto rituale può, in qualche modo, deritualizzarsi e divenire spontaneo senza cambiare veramente di forma, si può supporre che la metamorfosi sia già avvenuta nell'altro senso; la forma di esecuzione legale non è che la ritualizzazione di una violenza spontanea. Un attento esame della scena del martirio di Stefano ci riconduce necessariamente all'ipotesi della violenza fondatrice.

La scena degli "Atti" è una riproduzione che rivela e sottolinea il rapporto tra le «maledizioni» e la Passione. E quello che questa scena rappresenta per i testi evangelici commentati sopra, questi

testi lo rappresentano per la Passione. Stefano è il primo di coloro di cui si parla, come si è visto, nelle «maledizioni». Abbiamo già citato Matteo (23, 34-35), ecco ora che anche il testo di Luca definisce la funzione esatta di questo "martirio" proprio come una funzione di "testimonianza". Morendo come muore Gesù e per le sue stesse ragioni, i martiri moltiplicano le rivelazioni della violenza fondatrice:

«E per questo la Sapienza di Dio ha detto: Manderò loro dei profeti e degli apostoli; ne uccideranno alcuni e altri li perseguiteranno, affinché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti che è stato sparso dalla fondazione del mondo...» (Luca, 11, 49-50).

Non si deve interpretare questo testo in senso stretto. Non si tratta di dire che le sole vittime innocenti, ormai, sono «confessori della fede» nel senso dogmatico e teologico dei cristianesimi storici. Bisogna capire che non ci sarà vittima, ormai, la cui ingiusta persecuzione non finisca per essere rivelata in quanto tale, poiché nessuna sacralizzazione sarà possibile. Nessuna produzione mitica verrà a trasfigurare la persecuzione. I Vangeli rendono impossibile ogni «mitizzazione», perché, rivelandolo, impediscono al meccanismo fondatore di funzionare. Perciò abbiamo nel nostro universo evangelico sempre meno miti propriamente detti e sempre più testi di persecuzione.

5. "Il testo espiatorio".

Oughourlian: Se capisco bene, il processo di misconoscimento che il testo definisce deve riprodursi ancora nelle interpretazioni restrittive che di esso sono sempre state date, e innanzitutto, naturalmente, nelle interpretazioni che ne limitano l'applicazione agli immediati destinatari.

Una tale lettura non può essere priva di importanza. Essa riproduce, in circostanze storiche e ideologiche differenti ma strutturalmente immutate, il transfert violento sulla vittima espiatoria, il transfert che si perpetua fin dagli albori dell'umanità. Non è dunque una lettura fortuita o innocente. Essa trasforma la rivelazione universale dell'assassinio fondatore in una denuncia polemica della religione ebraica. Per non riconoscersi oggetto del messaggio, si afferma che concerne soltanto gli Ebrei.

Girard: Questa interpretazione restrittiva è la sola scappatoia che resta a un pensiero in linea di massima acquisito al «cristianesimo» ma ben deciso a sbarazzarsi ancora una volta della violenza a costo di una nuova inevitabile violenza, a spese di un nuovo capro espiatorio che non può essere altro che l'Ebreo. Si ripete, insomma, quello che Gesù rimprovera ai Farisei di fare, ma dal momento che ci si richiama a Gesù, non si può più farlo direttamente contro di lui: una volta di più è dimostrata la verità e l'universalità del processo rivelato dal testo trasferendolo sulle ultime vittime disponibili. Questa volta sono i cristiani a dire: "Se fossimo vissuti ai tempi dei nostri padri giudaici, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue di Gesù". Se gli uomini ai quali Gesù si rivolge e che non lo ascoltano colmano la misura dei loro padri, i cristiani che si credono autorizzati a denunciare questi uomini per sottrarsi alla condanna colmano una misura già colma. Pretendono di essere guidati dal testo che rivela il processo del misconoscimento e ripetono invece proprio questo misconoscimento. Con gli occhi fissati al testo rifanno quello che il testo denuncia. Il solo modo per andare ancor più lontano nell'accecamento consiste nel ripudiare, come si fa oggi, non il processo rivelato dal testo e che nella sua ombra paradossalmente si perpetua, ma il testo stesso, dichiarandolo responsabile delle violenze commesse nel suo nome, rimproverandolo per aver finora costretto l'antica violenza soltanto a trasferirsi su nuove vittime. C'è ai giorni nostri una tendenza generale nei cristiani a ripudiare questo testo o perlomeno a non prenderlo in considerazione, a dissimularlo come una cosa un po'

vergognosa. Resta un'ultima astuzia, resta un'ultima vittima, ed è lo stesso testo, sottoposto alla lettura ingannatrice che di esso si è sempre data e trascinato davanti al tribunale dell'opinione pubblica. Per una suprema ironia, è in nome della carità che l'opinione condanna il testo evangelico. Di fronte a un mondo che, notoriamente, trabocca al giorno d'oggi di benevolenza, il testo appare di una desolante durezza.

Non c'è nessuna contraddizione tra l'elezione giudaica, riaffermata dai Vangeli, e testi quali le «maledizioni». Se esistesse in qualche luogo della terra una forma religiosa o culturale estranea alle accuse contro i Farisei, comprese quelle forme che si richiamano a Gesù, i Vangeli non sarebbero più la verità sulla cultura umana. Perché i Vangeli abbiano il significato universale che i cristiani vi amano riconoscere, pur senza riuscire, per ovvie ragioni, a darne concreta formulazione, bisogna che non ci sia nulla sulla terra di superiore alla religione ebraica e alla setta farisaica. Questa rappresentatività assoluta fa tutt'uno con l'elezione giudaica mai smentita dal Nuovo Testamento.

Neppure vi è contraddizione tra una rivelazione della violenza che avviene a partire dai testi biblici e la venerazione che il Nuovo Testamento riserva più che mai all'Antico. Nei testi della "Genesi" e dell'"Esodo", come sopra si è visto, la presenza dell'assassinio fondatore e le sue virtù generatrici sotto il profilo delle significazioni mitiche appaiono sempre più chiaramente. E' come dire che l'ispirazione biblica e profetica è già all'opera sui miti che essa, letteralmente, disfa per rivelarne la verità. Invece di trasferire sempre sulla vittima la responsabilità dell'assassinio collettivo, questa ispirazione si muove in senso contrario, ritorna sul trasferimento mitico, tende ad annullarlo e a situare la responsabilità della vittima sui veri responsabili, sui membri della comunità, preparando così la piena e definitiva rivelazione.

Oughourlian: Per capire che i Vangeli rivelano veramente tutta questa violenza, si deve capire innanzitutto che tale violenza produce le significazioni mitiche. Mi spiego ora perché ha deciso di

collocare le nostre iniziali discussioni sul giudeo-cristiano alla fine dell'antropologia fondamentale. Voleva dimostrare che siamo ormai in grado di accedere alla verità di tutto il religioso non cristiano attraverso procedimenti puramente ipotetici e scientifici. Questa ipotesi è la sola che possa soddisfare lo studioso sotto il profilo antropologico, e lo soddisfa totalmente.

Girard: Credo che noi indichiamo la strada, ma rimanga ancora molto da fare.

Oughourlian: Forse è vero, ma l'essenziale è fatto, le concordanze sono così precise, così numerose e perfette, che non è più possibile il dubbio. Occorreva dedicarsi a questa dimostrazione prima di passare al Vangelo e mostrare che tutta la tesi è già lì, esplicita tanto quanto lo si può sperare, poiché essa è sempre formulata teoricamente, in un certo senso, prima di essere realizzata nei fatti, e sotto questa duplice forma si iscrive, sempre, nei testi evangelici. Vi è davvero in ciò qualcosa di straordinario.

Girard: La sua affermazione mi sembra giusta ed è questa stessa motivazione che mi ha fatto scrivere "La Violence et le sacré" nel modo in cui l'ho scritto. Sono consapevole delle imperfezioni di quel libro, come di quanto stiamo ora dicendo.

La tesi della vittima espiatoria non ha nulla di una estrapolazione letteraria e impressionistica, la credo anzi perfettamente dimostrata a partire dai testi antropologici. Per questo motivo, invece di ascoltare quelli che mi rimproverano la vanità delle mie pretese scientifiche, ho tentato, nel corso di tutta la mia presentazione, di rafforzare e precisare il suo carattere sistematico, la sua capacità di generare tutti i temi culturali senza eccezione. Non ho parlato del testo cristiano ne "La Violence et le sacré", perché bastava evocarlo per convincere la maggior parte dei lettori che mi dedicavo a un'opera di apologetica particolarmente ipocrita. E' quello che peraltro non si mancherà di dire, qualunque cosa accada. E' sottinteso, ai giorni nostri, che qualsiasi pensiero è subordinato a

fini ideologici o religiosi più o meno inconfessabili. E la cosa più inconfessabile di tutte è, naturalmente, di interessarsi al testo evangelico, di constatare l'influenza formidabile che esercita sul nostro universo.

In realtà, ne "La Violence et le sacré" non ho fatto altro che riprodurre, con tutte le sue esitazioni, il mio stesso procedimento intellettuale, che ha finito per condurmi alla Scrittura giudeo-cristiana, ma molto tempo dopo che mi fu apparsa l'importanza del meccanismo vittimario. Questo procedimento è rimasto a lungo tanto ostile al testo giudeo-cristiano quanto lo esige l'ortodossia modernista. Credevo che il mezzo migliore per convincere i lettori fosse di non barare con la mia stessa esperienza e di riprodurne i momenti successivi in due opere separate una che trattasse dell'universo della violenza sacra, l'altra del giudeo-cristiano.

Lefort: Il seguito le ha mostrato che si ingannava. Ci sono lettori che credono di ritrovare nella sua opera il complotto gesuitico universale, mentre altri le rimproverano, curiosamente, di non essere abbastanza coraggioso, di non osare di prendere aperta posizione sul testo cristiano; di darle una nuova lettura 'umanistica' nello stile del 'progressismo' insulso che ci circonda.

Girard: Fra tutti i rimproveri, l'ultimo mi pare certo il più strano. Malintesi simili sono inevitabili e probabilmente prevedibili. La prova che siamo sempre degli ingenui si vede nel fatto che mi hanno ugualmente sorpreso. Essi rendono estremamente preziosa la comunicazione vera, quando si riesce a stabilirla. Questa è una cosa a cui non sono insensibile, senza la quale potrebbe, forse, diventare impossibile la prosecuzione di un'opera come la nostra.

Lefort: La sua opera persegue indirizzi che contraddicono non alcune, ma tutte le correnti del pensiero attuale, le cristiane e le anticristiane, le progressiste e le reazionarie. E nello stesso tempo l'accusa di mirare al sensazionale è senza alcun dubbio assurda, poiché nella maggior parte dei punti lei perviene a tesi molto più

concrete e sfumate di tutti i falsi estremismi del nostro tempo, che si sostengono tutti gli uni contro gli altri. La cosa, certo, più difficile da 'incassare' è quella che lei ha ora indicato, ossia la presenza esplicita, nel bel mezzo dei Vangeli, della famosa ipotesi che abbiamo impiegato non poco tempo a dimostrare senza mai fare la benché minima allusione al testo evangelico.

Girard: Questo significa, mi pare, che tutta la nostra riflessione filosofica e le nostre «scienze dell'uomo», che si sono sempre più staccate dalla Scrittura giudeo-cristiana nel corso dei secoli definiti moderni, e si credono ora più estranee a essa che ai miti degli Ojibwa e dei Tikopia, - e in un certo senso non hanno affatto torto -, sono tuttavia il terreno di un'"opera" che, invece di allontanarle sempre più, come immaginano, da questi testi che esse credono di disprezzare e aborrire, in realtà le avvicina in un processo la cui circolarità a loro ancora sfugge.

Se partendo dalle nostre ultime constatazioni ci volgiamo al nostro punto di partenza, non possiamo più credere che siamo noi a leggere i Vangeli alla luce di una rivelazione etnologica e moderna che sarebbe veramente la prima. Bisogna invertire quest'ordine: a leggere è sempre il grande impulso giudeo-cristiano. Tutto ciò che può apparire nell'etnologia, appare alla luce di una rivelazione in corso, di una immensa opera storica che ci permette a poco a poco di 'recuperare' dei testi in verità già espliciti, ma non per quegli uomini che siamo, "che hanno occhi per non vedere e orecchi per non sentire".

Fidando su analogie sempre più numerose e precise, la ricerca etnologica si sforza da secoli di dimostrare che il cristianesimo è solo una religione come le altre. Le sue pretese alla singolarità assoluta sarebbero unicamente fondate sull'attaccamento irrazionale dei cristiani alla religione in cui il caso li ha fatti nascere. Si può credere, a prima vista, che la scoperta del meccanismo produttore del religioso, vale a dire il transfert collettivo contro una vittima prima disprezzata e poi sacralizzata, porti l'ultimo e più essenziale contributo a uno sforzo di 'demistificazione' sulla cui scia

la presente lettura, evidentemente, si situa. Questa scoperta non ci offre solo una analogia supplementare, bensì la fonte di tutte le analogie, situata dietro i miti, nascosta nella loro infrastruttura e infine rivelata, perfettamente esplicita, nel racconto della Passione.

Per un rovesciamento inaudito, testi vecchi di venti e venticinque secoli, prima ciecamente venerati, e oggi respinti con disprezzo, si stanno rivelando i soli capaci di portare a termine quanto c'è di buono e di vero nella ricerca anticristiana moderna, ossia la volontà ancora impotente di distruggere per sempre il sacro della violenza. Tali testi arrecano a questa ricerca quello che ci manca per dare una lettura radicalmente sociologica di tutte le forme storiche della trascendenza, e nel contempo pongono la loro trascendenza in un luogo inaccessibile a ogni critica, perché è da questo stesso luogo che ogni critica scaturisce.

I Vangeli annunciano peraltro, senza mai stancarsi, questo rovesciamento di ogni interpretazione. Dopo aver raccontato la parabola dei vignaiuoli che "si riuniscono tutti per cacciar via" i messaggeri del padrone, e assassinare alla fine suo figlio, così da restare unici proprietari, il Cristo propone ai suoi uditori un problema di esegesi vetero-testamentaria.

«Fissando lo sguardo su di loro, disse: Che significa dunque quello che è scritto: "La pietra che gli edificatori avevano scartato è quella che è diventata pietra angolare"?» (Luca, 20, 17).

La citazione è tratta dal salmo 118. Si è sempre supposto che l'interrogativo comportasse soltanto delle risposte mistiche, ossia non serie, sul piano del solo sapere che conta. L'antireligioso, su questo come su tanti altri piani, rimane d'accordo con il religioso moderno.

Se tutte le religioni umane e, in fin dei conti, ogni cultura umana si riducono alla parabola dei vignaiuoli omicidi, ossia a delle espulsioni collettive di vittime, e se questo fondamento resta tale nella misura in cui non appare, è chiaro che soltanto i testi nei quali questo fondamento appare non saranno più da esso fondati e

saranno veramente rivelatori. La frase del salmo 118 ha dunque un valore epistemologico prodigioso; essa esige una interpretazione che il Cristo richiede ironicamente, sapendo bene di essere l'unico capace di fornirla facendosi egli stesso scartare, divenendo egli stesso la pietra scartata, per mostrare che c'è sempre stata questa pietra e che essa fondava nascostamente; e ora si rivela per non fondare più nulla o piuttosto per fondare qualcosa di radicalmente diverso.

Il problema di esegesi posto dal Cristo si può risolvere, insomma, soltanto considerando la frase che egli cita come la formula stessa del rovesciamento al tempo stesso invisibile ed evidente che io propongo. Subendo la violenza fino in fondo, il Cristo rivela e sradica la matrice strutturale di ogni religione, anche se, agli occhi di una critica insufficiente, nei Vangeli si ha a che fare solo con una nuova produzione di questa matrice.

Il testo ci avverte, insomma, del suo stesso funzionamento, che sfugge alle leggi di ogni ordinaria testualità, e perciò l'avvertimento ci sfugge, come sfugge agli uditori del Cristo. Se tale è la dinamica del testo, le pretese del cristianesimo di fare del Cristo il rivelatore universale sono molto più fondate di quanto i suoi stessi difensori non si immaginano, loro che mescolano sempre all'apologetica cristiana degli elementi di sacralizzazione ordinaria; ricadono pertanto ineluttabilmente nella testualità ordinaria; cancellano di nuovo l'origine vera pur inscritta a chiare lettere nella Scrittura; scartano nuovamente, in un'ultima e paradossale espulsione, quella pietra che è il Cristo e continuano a non accorgersi che quella stessa pietra, in quanto scartata, serve a loro ancora da nascosta pietra angolare.

Se leggeste i commenti di cui sono sempre state oggetto parabole di questo tipo, da parte sia dei cristiani sia degli esegeti sedicenti «scientifici», rimarreste stupefatti davanti all'impotenza universale di riconoscere dei significati che sono per noi ormai talmente evidenti da esitare a ripetere il ragionamento che li espliciterebbe.

Gli esegeti capiscono, naturalmente, che il Cristo si identifica con la pietra scartata dagli edificatori, ma non vedono le formidabili

risonanze antropologiche di questa frase, e la ragione della sua presenza già nell'Antico Testamento.

Invece di leggere i miti alla luce dei Vangeli, sono stati i Vangeli a essere sempre letti alla luce dei miti. Di fronte alla prodigiosa demistificazione operata dai Vangeli, le nostre demistificazioni non sono altro che degli abbozzi irrisori e forse anche gli ostacoli astuti che la nostra mente erige necessariamente contro la rivelazione evangelica. Ma gli ostacoli, ormai, non sono altro che delle risorse differite, contribuiscono anch'essi all'avanzata ancora invisibile, ma irresistibile, di questa rivelazione.

2. LETTURA NON SACRIFICALE DEL TESTO EVANGELICO

IL CRISTO E IL SACRIFICIO.

Girard: I Vangeli parlano sempre dei "sacrifici" solo per escluderli e negare ogni loro validità. Al ritualismo faririsaico Gesù oppone una frase antisacrificale di Osea: «Andate, dunque, a imparare il significato di questa parola: Misericordia io voglio, e non sacrificio» (Matt., 9, 13).

Il brano che segue è molto più di un semplice precetto morale: è un accantonamento del culto sacrificale e al tempo stesso una rivelazione della sua funzione, ormai compiuta:

«Quando presenti la tua offerta all'altare, se lì ti ricordi che tuo fratello ha del risentimento contro di te, lascia la tua offerta là dinanzi all'altare, e va' prima a riconciliarti con tuo fratello; poi torna, e presenta allora la tua offerta» (Matt., 5, 23-24).

Lefort: La crocifissione non è tuttavia il sacrificio del Cristo?

Girard: Non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Gesù come un sacrificio, qualunque sia la definizione che si dà di tale sacrificio, espiazione, sostituzione, eccetera. Mai, nei Vangeli, la morte di Gesù è definita un sacrificio. I passi invocati per giustificare la concezione sacrificale della Passione possono e devono essere interpretati al di fuori del sacrificio.

Nei Vangeli la Passione ci è infatti presentata come un atto che arreca la salvezza all'umanità, ma in nessun caso come un sacrificio.

Se mi avete veramente accompagnato lungo il cammino fin qui percorso, avete già capito che questa lettura sacrificale della Passione, nella nostra prospettiva, deve essere criticata e dichiarata il più paradossale e il più colossale malinteso di tutta la storia, quello, nel contempo, più rivelatore dell'impotenza radicale dell'umanità di comprendere la propria violenza, anche quando sia a lei espressa nella maniera più esplicita.

Di tutti i rovesciamenti che a noi si sono imposti nel corso di queste discussioni, non ce n'è uno di più importante. Esso non costituisce affatto una semplice conseguenza della prospettiva antropologica che abbiamo adottato. In realtà, è la sovversione evangelica del sacrificale che governa tale prospettiva e che, rivelando il testo nella sua autenticità primigenia, libera l'ipotesi della vittima espiatoria e le permette di essere trasmessa alle scienze dell'uomo.

Qui, certo, non parlo più della mia esperienza personale che ha seguito una strada opposta, ma di qualcosa di più vasto entro il quale dobbiamo inscrivere tutte le esperienze intellettuali che possiamo fare. Grazie alla lettura sacrificale, ha potuto esistere, per quindici o venti secoli, quella che si chiama la cristianità, ossia una cultura fondata come tutte le culture, almeno fino a un certo punto, su forme mitologiche prodotte dal meccanismo fondatore. Nella lettura sacrificale, è lo stesso testo cristiano, paradossalmente, che serve da fondamento. Sul misconoscimento del testo, che rivela in maniera esplicita il meccanismo fondatore, si basano gli uomini per rifare delle forme culturali ancora sacrificali e generare una società che, a causa di tale misconoscimento, si situa nel prolungamento di tutte le culture umane, riflettendo ancora la visione sacrificale che il Vangelo combatte.

Oughourlian: Qualsiasi lettura sacrificale è incompatibile con questa rivelazione dell'assassinio fondatore, di cui ha mostrato la presenza nei Vangeli. Questa messa in luce dell'assassinio fondatore

rende, evidentemente, del tutto impensabile ogni compromesso evangelico con il sacrificio, con qualsiasi concezione che considerasse la morte di Gesù un sacrificio; una simile concezione non può che dissimulare, ancora una volta, il significato vero della Passione e la funzione che i Vangeli le attribuiscono: sovvertire il sacrificio, impedirgli per sempre di funzionare costringendo il meccanismo fondatore a uscire dal suo ritiro, inscrivendolo nel testo di tutti i Vangeli, esponendo alla luce del sole il meccanismo vittimario.

Lefort: Mi accorgo benissimo della necessità di una lettura non sacrificale, ma la cosa sembra incontrare, a prima vista, degli ostacoli tremendi, che vanno dal carattere redentore della morte di Gesù alla concezione violenta della divinità resa più che mai necessaria, a quanto pare, da temi come l'Apocalisse. A tutto quello che qui dirà, le si opporranno frasi celebri che i Vangeli non esitano a porre sulle labbra di Gesù: «Non sono venuto a portare la pace ma la guerra». Le diranno che il testo cristiano si presenta esplicitamente come causa di discordia e di dissenso.

Girard: Nulla di tutto questo è incompatibile con la lettura non sacrificale che propongo. Credo anzi possibile dimostrare come soltanto alla luce di tale lettura possono finalmente spiegarsi l'idea che i Vangeli si fanno della loro azione storica, e quegli elementi la cui presenza ci pare contraria allo «spirito evangelico». Ancora una volta, sarà dai risultati che noi giudicheremo la lettura che si sta delineando. Rifiutando la definizione sacrificale della Passione, si perviene alla lettura più diretta, la più semplice, la più limpida, e la sola veramente coerente, quella che permette di inserire tutti i temi del Vangelo in una totalità perfetta. Contrariamente a quanto si pensa, non c'è mai contraddizione, come vedremo, tra la lettera e lo spirito; per raggiungere lo spirito, basta abbandonarsi veramente, leggere semplicemente il testo senza aggiungervi né togliervi nulla.

IMPOSSIBILITA' DELLA LETTURA SACRIFICALE.

Girard: Bisogna constatare che nulla di quanto i Vangeli affermano esplicitamente su Dio autorizza il postulato inevitabile cui giunge la lettura sacrificale dell'"Epistola agli Ebrei". Questo postulato è stato formulato compiutamente dalla teologia medievale ed è quello di una esigenza sacrificale da parte del Padre. I tentativi di spiegare questo patto sacrificale approdano soltanto a delle assurdità; Dio ha bisogno di vendicare il suo onore compromesso dai peccati dell'umanità, eccetera. Non solamente Dio reclama una nuova vittima, ma reclama la vittima più preziosa e cara, il suo stesso figlio. Questo postulato è riuscito più di ogni altra cosa, probabilmente, a screditare il cristianesimo nel mondo moderno agli occhi degli uomini di buona volontà. Ancora tollerabile per la mentalità medievale, è divenuto intollerabile per la nostra e costituisce la pietra d'inciampo per eccellenza per un mondo del tutto ribelle verso il sacrificale, e non senza giustificazione, anche se questa rivolta resta anch'essa impregnata di elementi sacrificali che finora nessuno è riuscito a estirpare.

Se facciamo riferimento ai passi che riguardano direttamente il Padre di Gesù, constateremo facilmente che nulla in essi permette di attribuire alla divinità la minima violenza. Al contrario, ci è presentato un dio estraneo a qualsiasi violenza. Il più importante di questi passi nei Vangeli sinottici nega formalmente la concezione vendicatrice e remuneratrice di cui sussistono tracce sino alla fine dell'Antico Testamento. Senza neppure riferirsi a tutte le assimilazioni implicite o esplicite di Dio all'amore che si trovano nel "Vangelo secondo Giovanni" e soprattutto nelle "Epistole" attribuite allo stesso autore, si può affermare senza timore che anche su questo punto i Vangeli portano a compimento l'opera dell'Antico Testamento. Ecco il testo, fondamentale a mio parere, quello che ci presenta Dio come estraneo a ogni vendetta, desideroso, di conseguenza, di vedere gli uomini rinunciare alla vendetta.

«Avete inteso che fu detto: "Amerai il tuo prossimo" e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: Amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano; così sarete figli del Padre vostro che è nei cieli, poiché egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Matt., 5, 44-45).

Accanto a questo testo, bisognerebbe anche porre quelli che negano ogni responsabilità divina nelle infermità, nelle malattie, nelle varie catastrofi in cui periscono vittime innocenti e soprattutto, naturalmente, nei conflitti. Nessun dio è colpevole di ciò; una pratica immemoriale e inconscia è qui esplicitamente ripudiata, quella che consiste nell'attribuire alla divinità la responsabilità di tutti i mali che possono capitare agli uomini. I Vangeli tolgono alla divinità la sua funzione più essenziale nelle religioni primitive, la sua capacità di polarizzare tutto quello che gli uomini non riescono a dominare nei loro rapporti con il mondo e soprattutto nei loro rapporti interindividuali.

Essendo eliminata questa funzione si può ritenere che i Vangeli instaurino una specie di a-teismo pratico. Gli stessi che insorgono contro la concezione sacrificale citano a volte questo passo per accusare il testo evangelico di proporre una concezione della divinità più lontana e più astratta, in ultima analisi, di quella dell'Antico Testamento; il vecchio Yahvè, infatti, si interessava agli uomini abbastanza benché le loro iniquità lo facessero infuriare. Il passo che vi ho appena citato sembra, invece, proporci un Dio perfettamente impassibile.

In realtà, nel pensiero evangelico non si ha a che fare con un Dio indifferente, ma con un Dio che vuole farsi conoscere e può farsi conoscere dagli uomini soltanto ottenendo da essi quello che Gesù a loro propone, quello che costituisce il tema essenziale e mille volte ripetuto della sua predicazione, una riconciliazione senza riserve mentali e senza intermediario sacrificale, come un po' più sopra abbiamo visto, una riconciliazione che permetterebbe a Dio di rivelarsi qual è, per la prima volta nella storia umana. L'armonia dei rapporti tra gli uomini non esigerebbe più i sacrifici sanguinosi, le

favole assurde della divinità violenta e tutte quelle formazioni culturali mitologiche di cui gli uomini, finora, non sono riusciti a fare a meno.

Lefort: Comprendiamo perché i sacrifici e tutto quello che implica la mentalità sacrificale costituirebbero per la rivelazione di una tale divinità un ostacolo insormontabile. Tra questa divinità non sacrificale che ci presenta, secondo lei, il testo evangelico e le divinità sacrificali di cui fin qui ci ha parlato, vi sarebbe una incompatibilità così radicale quanto tra le concezioni religiose della vita, considerate nel loro insieme, e l'ateismo del mondo moderno.

Girard: L'incompatibilità, a mio avviso, è ancora più radicale perché l'ateismo moderno, come abbiamo già segnalato, è incapace di rivelare i meccanismi vittimari; il suo scetticismo vacuo nei riguardi di ogni tipo di religioso costituisce un nuovo modo di mantenere questi meccanismi in un'ombra propizia alla loro perpetuazione. Nel caso del testo evangelico, invece, la rivelazione esplicita del fondamento vittimario, comune a tutte le religioni si effettua grazie alla divinità non violenta e senza di lei non può realizzarsi. In tale rivelazione, la divinità non violenta, il Padre di Gesù, svolge un ruolo di assoluto primo piano. Questo significa la stretta associazione tra il Padre e il Figlio, la loro natura comune, e l'idea, spesso ripetuta in Giovanni, che Gesù costituisce l'unica via per giungere al Padre, che egli è la stessa cosa del Padre; non è soltanto la Via, egli è la Verità e la Vita. Per questo motivo coloro che hanno visto Gesù hanno visto anche il Padre.

Oughourlian: Per giustificare la lettura sacrificale, di cui nei Vangeli non si fa mai parola, si è obbligati a postulare, tra il Padre e il Figlio, una specie di intesa che rimarrebbe segreta e verterebbe sul sacrificio in questione. Il Padre, per ragioni che ci rimangono oscure, chiederebbe al Figlio di sacrificarsi e il Figlio, per ragioni che rimangono oscure, obbedirebbe a questa ingiunzione, degna degli dèi aztechi. Si tratterebbe insomma di un accordo segreto su cose

riguardanti la violenza, come potrebbe esserci, ai giorni nostri, tra le superpotenze costrette talvolta ad accordarsi senza consultare i loro popoli.

Girard: E' appunto l'idea incredibile e insostenibile di un simile patto che è esplicitamente contraddetta da alcuni passi del "Vangelo secondo Giovanni", di cui nessun cristiano non può non riconoscere l'importanza decisiva:

Io non vi chiamo più servi,
perché il servo non sa
quello che fa il suo padrone;
Io vi chiamo amici,
perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio,
l'ho fatto conoscere a voi (Giov., 15, 15).

Oughourlian: O qui abbiamo a che fare con una economia non sacrificale, la prima e sola economia non sacrificale che abbia mai visto la luce tra gli uomini, oppure è ancora l'economia sacrificale a governare il testo e quanto lei afferma a proposito del testo evangelico si riduce a nulla. L'originalità assoluta di questo testo sarebbe solo apparente.

Come già in tante altre occasioni, tutto dipenderà dalla sua capacità di dimostrarci che la lettura da lei proposta, la lettura non sacrificale, è superiore alla lettura sacrificale sempre proposta da chiese e anti-chiese. E' qui che la posta in gioco diventa vertiginosa; la dimostrazione avverrà sul solo punto che lei ritiene veramente decisivo per quanto ci ha detto in precedenza. Se il vasto rivolgimento da lei operato nell'antropologia è guidato dall'evoluzione del testo evangelico, dallo sgretolamento delle letture sacrificali che hanno finora impedito alla sua potenza sovversiva di esercitarsi in mezzo a noi, o perlomeno di esercitarsi pienamente, bisogna che la lettura non sacrificale prevalga in maniera decisiva su tutte le letture sacrificali che sono mai state date.

Abbiamo già dei segni palesi di questa superiorità; la sua lettura delle Maledizioni contro i Farisei e di altri testi che rivelano la vittima espiatoria non costituisce, propriamente parlando, una «interpretazione». Non è mai lei che interpreta, bensì il testo stesso. Si tratta ora di dimostrare che tutti gli altri temi si organizzano e si chiariscono nella prospettiva dell'assassinio fondatore e che l'insieme costituisce effettivamente il compimento non sacrificale della dinamica vetero-testamentaria.

APOCALISSE E DISCORSO PARABOLICO.

Oughourlian: Si tratta, apparentemente, di una cosa difficile e perfino impossibile per via della somiglianza tra i temi che lei deve ora esplicitare e la struttura di tutti i grandi miti della violenza. Che fare di quella minaccia universale costituita dal tema apocalittico? Come non scorgervi una regressione verso la concezione violenta della divinità? Come si può riconciliare questa minaccia con gli aspetti pacifici e sorridenti del testo evangelico, con la predicazione del regno di Dio? Questa contraddizione è così imbarazzante per la mente che, per tutto il diciannovesimo secolo, uomini come Renan si sono sforzati di distinguere fundamentalmente due Vangeli: una predicazione originaria che apparterrebbe solamente a un Gesù «storico» più o meno arbitrariamente postulato, e una ripresa trasfiguratrice e falsificatrice di questa predicazione che la renderebbe una teologia, per una formidabile ma banale volontà di potenza ecclesiale il cui prototipo, naturalmente, sarebbe l'apostolo Paolo. Non è forse costretto anche lei a ritornare a questo genere di lettura, ossia a una divisione implicita o esplicita del testo evangelico in due parti ineguali: da una parte il buon testo antisacrificale e umanista, e dall'altra il cattivo testo teologico e sacrificale? Non è forse costretto a espellere dal Vangelo questo cattivo testo, con un gesto ripreso da tutte le pratiche sacrificali classiche?

Girard: Nient'affatto. Le mostrerò che tutto si integra facilmente alla lettura non sacrificale.

L'essenziale è capire che la violenza apocalittica preannunciata dai Vangeli non è divina. Questa violenza, nei Vangeli, è sempre riferita agli uomini, mai a Dio. Quello che fa credere ai lettori di avere ancora a che fare con l'antica collera divina, sempre viva nell'Antico Testamento, è il fatto che la maggior parte dei tratti apocalittici, le grandi immagini di questo quadro, sono attinte a testi dell'Antico Testamento.

Queste immagini restano pertinenti perché descrivono già la crisi mimetica e sacrificale. Nei Vangeli si tratta ancora della stessa struttura di crisi ma questa volta non c'è più divinità per interrompere la violenza né per infliggerla. Si ha dunque a che fare con una lunga decomposizione della città terrena, con gli affrontamenti caotici di una umanità smarrita.

Tutti i riferimenti all'Antico Testamento sono preceduti da un "come" che rivela il carattere metaforico del prestito mitico:

«"Come" avvenne ai giorni di Noè, così ancora sarà ai giorni del Figlio dell'uomo. Mangiavano, bevevano, prendevano moglie o marito, fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca e venne il diluvio, che li fece perire tutti. Sarà "tutto come" avvenne ai giorni di Lot: mangiavano, bevevano, compravano, vendevano, piantavano, edificavano; ma nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma, Dio fece cadere dal cielo una pioggia di fuoco e di zolfo, che li fece perire tutti. "Lo stesso" sarà nel Giorno in cui il Figlio dell'uomo si rivelerà» (Luca, 17, 26-30).

Qui non solo si tratta esplicitamente di un paragone, ma il suo fine unico è di mostrare il carattere non miracoloso degli eventi che attendono gli uomini. In mezzo ai fenomeni più strani, prevarrà la preoccupazione quotidiana, domineranno l'apatia e l'indifferenza. Nei tempi ultimi, ci viene detto, «l'amore di molti si raffredderà». In conseguenza di ciò, la lotta dei doppi trionferà ovunque; il conflitto dei doppi diventerà planetario:

«Sentirete anche parlare di guerre e di rumori di guerre; badate di non allarmarvi: perché bisogna che ciò avvenga, ma non è ancora la fine. Si leverà infatti nazione contro nazione e regno contro regno» (Matt., 24, 6-7).

Lefort: La violenza apocalittica, insomma, è sempre riferita nei Vangeli agli uomini, e mai a Dio. I commentatori non se ne rendono conto perché leggono i testi alla luce delle apocalissi vetero-testamentarie cui effettivamente la divinità resta mescolata, ma che a loro servono da base nell'esatta misura in cui esse descrivono la crisi mimetica.

Girard: Nessuno si chiede se questi testi non sono ripresi in uno spirito che è proprio al Vangelo, e che li desacralizza completamente. Ai lettori moderni questo non interessa affatto. Che si dichiarino credenti o non credenti, rimangono fedeli alla lettura medievale che effettivamente ha ri-sacralizzato tutto. Gli uni perché preservano la concezione di un dio di violenza che porrà fine agli abomini di una umanità peccatrice; gli altri perché si interessano soltanto a denunciare la precedente concezione, piuttosto che criticare realmente i testi, e non viene a loro mai in mente che questi testi, sempre irrisi e mai veramente decifrati, potrebbero dipendere da uno spirito del tutto diverso dallo spirito del cristianesimo sacrificale.

Oughourlian: Non si può comunque negare che vi siano alcuni testi nei quali Gesù fa propria l'antica violenza distruttrice di Yahvè. Ho per esempio sotto gli occhi, nella versione di Luca, la parabola dei vignaiuoli omicidi che lei più sopra ha commentato. La riassumo brevemente:

Dopo aver affittato la sua vigna a dei mezzadri, il proprietario è andato a vivere altrove. Per raccogliere i frutti della sua locazione, invia diversi emissari, i profeti, che si fanno percuotere, cacciare e ritornano a mani vuote. Alla fine invia suo figlio, l'erede del padre, che i vignaiuoli ammazzano. Gesù chiede allora ai suoi uditori: Che

farà il padrone della vigna? E lui stesso risponde: Farà perire i vignaiuoli infedeli e ne metterà degli altri al loro posto (Luca, 20, 15-16; Marco, 12, 9).

Girard: Il testo di Matteo presenta rispetto a quelli di Marco e di Luca una differenza che pare insignificante, secondo le prospettive abituali, ma che nella nostra si rivela capitale. C'è la medesima domanda come in Marco ed è sempre Gesù a porla, ma questa volta "non è lui che risponde", bensì i suoi uditori:

«"Quando dunque verrà il padrone della vigna che farà a quei vignaiuoli?". Gli risposero: "Farà perire miseramente quei malvagi e darà la vigna ad altri vignaiuoli che gli consegneranno i frutti a suo tempo"» (Matt., 21, 40-41).

Gesù non addebita a Dio la violenza; lascia ai suoi uditori la responsabilità di concludere in termini corrispondenti non al suo pensiero, ma al loro, a un pensiero che presuppone l'esistenza di una violenza divina. Mi sembra che il testo di Matteo debba essere preferito. Non è senza ragione che Gesù lascia a uditori sordi e ciechi la responsabilità di una conclusione, che rimane in ogni caso la stessa, ma che gli uditori soltanto, prigionieri della visione sacra, riferiscono alla divinità. La ripugnanza del redattore di Matteo a porre sulle labbra di Gesù una parola che renda Dio capace di violenza dipende da un senso molto preciso della singolarità evangelica rispetto all'Antico Testamento.

In Marco e in Luca, è ancora presente la forma interrogativa, ma non risponde più ad alcuna necessità, perché è Gesù stesso che fa la domanda e dà la risposta. Si ha a che fare, a quanto sembra, solo con un semplice effetto di retorica.

Il paragone con il testo più complesso e significativo di Matteo mostra che deve trattarsi di ben altro. I redattori di Marco e di Luca, oppure gli scribi che hanno ricopiato hanno visibilmente semplificato un testo che in Matteo ha la sua forma completa e significativa. Sussiste la forma di domanda/risposta, ma non

risponde più all'intento originario, quello di lasciare che gli uditori facessero propria la conclusione violenta.

Non avendo colto questa intenzione Marco e Luca hanno lasciato cadere un elemento di dialogo che a loro sembrava insignificante, ma che si rivela, alla riflessione, di un'importanza capitale.

In genere, la fedeltà dei redattori a un pensiero così disorientante come il pensiero evangelico ha qualcosa di stupefacente. Si può tuttavia constatare, sull'esempio appena commentato e anche su altri, che alcuni lievi cedimenti già si sono insinuati ora nell'una, ora nell'altra versione.

Questi primi cedimenti sono stati ingranditi e moltiplicati dagli innumerevoli commentatori, cristiani e non cristiani. La posterità si dirige sempre verso quei testi che tendono a ricadere nella sacralizzazione vetero-testamentaria, non fosse altro perché questi testi le sembrano i più «caratteristici» dello spirito religioso quale lo concepisce. La concezione abituale del tema apocalittico, per esempio, attinge la maggior parte dei suoi tratti dall'"Apocalisse" di san Giovanni, testo sicuramente meno rappresentativo dell'ispirazione evangelica dei capitoli apocalittici dei Vangeli (Matt., 24, Marco, 13, Luca, 17, 22-37; 21, 5-37).

L'intenzione che attribuisco alla versione di Matteo, nella parabola dei vignaiuoli omicidi, non è certamente estranea allo spirito evangelico. Per esserne persuasi, basta constatare che essa si ritrova, in maniera questa volta molto esplicita, in un'altra parabola, la parabola dei talenti.

Il servo che si accontenta di sotterrare il talento che gli è stato affidato, invece di farlo fruttare, è anche quello che si fa del padrone l'immagine più arcigna. Vede in lui un proprietario esigente che raccoglie dove non ha seminato. Quello che succede a questo servo, in fin dei conti, è conforme alla sua attesa, all'immagine che si fa del suo padrone, non perché il padrone sia realmente come lo concepisce quest'uomo - il testo di Luca è il più indicativo - ma perché gli uomini si forgiavano da soli il loro destino e più si lasciano affascinare dall'ostacolo mimetico meno riescono a evitarlo (Luca, 19, 11-27).

Togliendo a questo cattivo servo l'unico talento che gli aveva affidato alla sua partenza, il padrone non dice: «sono proprio come tu mi immaginavi», ma «dato che vedevi in me colui che raccoglie dove non ha seminato, eccetera perché non hai fatto fruttare il talento che ti avevo affidato?». La parabola non fa propria la credenza in un dio di vendetta anche laddove questa credenza pare confermata; l'operazione della violenza dipende sempre da meccanismi puramente umani. «Io ti giudico dalle tue stesse parole, servo malvagio».

E' proprio questa la lezione principale che si deve trarre dalla nostra breve analisi. L'idea di una violenza divina non trova affatto posto nell'ispirazione evangelica. Ma questa non è la sola lezione. Le nostre letture, da qualche istante, vertono esclusivamente su racconti che sono definiti parabole. E questi racconti parabolici ci sono esplicitamente presentati come metaforici, al di qua dalla verità evangelica, ma i soli ancora accessibili alla maggior parte degli uditori (Matt., 13, 10-23).

Il testo evangelico si sforza di definire questa insufficienza della parabola rispetto al messaggio di Gesù (a proposito della parabola del seminatore); non ci riesce assolutamente, ma possiamo ormai intravedere noi stessi in cosa consiste questa insufficienza. Consiste nel ricadere nella concezione violenta della divinità e nella credenza in una ricompensa vendicatrice.

Per farsi capire dai suoi uditori, Gesù deve in un certo senso parlare il loro linguaggio, tenere conto di illusioni ancora inestirpabili. Data l'idea che si fanno della divinità, essi possono accogliere la verità solo se rivestita di mito, ed è proprio quello che Gesù fa nelle due parabole ora citate, mostra il gioco della violenza che si ritorcerà contro gli uomini, e lascia ai suoi interlocutori la responsabilità dell'interpretazione che sacralizzerà questo gioco. Ma l'avvertimento resta valido poiché il gioco della violenza è reale, e, sia pure all'interno dell'illusione sacra, è descritto correttamente.

POTENZE E PRINCIPATI.

Lefort: E' difficile pensare, tuttavia, che le grandi descrizioni apocalittiche non comportino degli elementi soprannaturali.

Girard: La vicenda ha certamente un'ampiezza cosmica; ne è colpito il mondo intero; crolla quello che è il fondamento dell'esistenza umana, ma nessun regista divino conduce il gioco; proprio la totale assenza di Dio, prima del giudizio, conferisce a questi testi un sapore particolare di fantastico gelido, di umanità alla deriva, analoga alla massa liquida del diluvio:

«E vi saranno dei segni nel sole, nella luna e nelle stelle. Sulla terra le nazioni si troveranno in angoscia sbigottite dal rimbombo del mare e dei suoi flutti, gli uomini moriranno di spavento, "nell'attesa di ciò che minaccerà il mondo, perché le potenze dei cieli saranno scosse"» (Luca, 21, 25-26).

Questo passo può indurre a false supposizioni per via del riferimento alle «potenze dei cieli». Il fatto che queste potenze siano scosse dimostra che non si può trattare della divinità vera, perfettamente incrollabile. Le potenze dei cieli non hanno nulla a che vedere né con Gesù, né con suo Padre. Sono loro che hanno dominato e ordinato gli uomini da che il mondo è mondo. Se si confronta questo passo con altri testi dei Vangeli e delle "Epistole" di Paolo, si nota che queste potenze mondane ricevono i nomi più diversi; possono essere presentate sia come umane, sia come demoniache e sataniche, sia anche come angeliche. Quando Paolo afferma che non è stato Dio ma un suo angelo a promulgare la legge ebraica, intende con ciò dire che questa legge partecipa ancora di tali potenze, talora presentate, significativamente, come intermediarie tra Dio e gli uomini. Secondo il modo in cui le si considera e i periodi storici, prima o dopo l'intervento di Gesù nelle vicende del mondo, queste «potenze dei cieli» appariranno o come forze positive che mantengono l'ordine e impediscono agli uomini

di distruggersi tra loro, nell'attesa del vero Dio, oppure, al contrario, come dei veli e degli ostacoli che ritardano la pienezza della rivelazione.

L'interpretazione che sto riassumendo è accettata frequentemente e per una esposizione più completa dell'argomento vi rinvio all'eccellente commento di Markus Barth nella sua edizione dell'"Epistola agli Efesini" (8).

Lefort: La questione delle "potenze" è di una importanza capitale. Penso che per lei l'unità di queste potenze abbia le sue radici nell'assassinio fondatore e che i testi che ne trattano debbano essere raffrontati con il testo di Giovanni su "Satana assassino fin dall'inizio", ossia sul radicarsi del mondo degli uomini nell'assassinio fondatore.

Girard: E' infatti quello che penso. I Vangeli ci annunciano incessantemente che Cristo deve trionfare su queste potenze, che in altre parole egli sta per desacralizzarle, ma i Vangeli e il Nuovo Testamento risalgono nel loro insieme al primo e secondo secolo della nostra era, ossia a un'epoca nella quale quest'opera di desacralizzazione è, evidentemente, ben lungi dall'essere compiuta. Perciò i redattori evangelici non possono fare a meno di ricorrere, per designare queste potenze, a espressioni ancora contrassegnate dalla simbolizzazione violenta, anche quando essi annunciano la sua piena e totale decostruzione, il processo di cui noi stessi siamo eredi e che oggi ci consente di individuare il meccanismo di queste potenze.

Con le potenze in questione Gesù, ci dicono i Vangeli, ingaggia la lotta decisiva. E nel momento in cui esse credono di trionfare, nel momento in cui la parola che le rivela e le denuncia come fondamentalmente assassine e violente è ridotta al silenzio dalla crocifissione, ossia da un nuovo assassinio e da una nuova violenza, queste potenze, che si credono ancora una volta vittoriose, in realtà sono già vinte. Allora infatti il segreto mai rivelato della loro opera si iscrive esplicitamente nel testo evangelico.

Il pensiero moderno vede in ciò solo una rivincita immaginaria, una specie di sublimazione del fallimento cristiano a opera dei discepoli di Gesù. Non ha mai supposto che potrebbe trattarsi del prototipo assoluto di meccanismi intellettuali che lo interessano enormemente e che crede di aver scoperto da solo, senza alcuna sorta d'aiuto; soprattutto di un aiuto proveniente dal testo evangelico. La conoscenza del misconoscimento è qualcosa di cui crediamo di possedere il monopolio, mentre in realtà i nostri pensieri più profondi, sotto questo profilo, si basano sempre, a loro insaputa, sul testo evangelico; forse non fanno altro che ritrovare, in una serie di brancolamenti e di sviamenti che presto finiranno di apparire inestricabili, il meccanismo dell'assassinio fondatore e del suo misconoscimento letteralmente «cassato» dalla rivelazione evangelica.

Vi è in Paolo una vera e propria dottrina della vittoria clamorosa, benché ancora nascosta, che l'apparente fallimento di Gesù rappresenta, una dottrina dell'efficacia della croce, che non ha nulla a che vedere con il sacrificio. In seguito, questa dottrina è stata completamente soffocata sotto la lettura sacrificale e, nelle rare occasioni in cui la prendono in considerazione, i commentatori tendono ad accusarla di comportare degli elementi di magia che la rendono sospetta all'ortodossia cristiana e giustificano la desuetudine in cui è caduta.

E' un nuovo esempio di quei paradossi formidabili di cui sono disseminate le nostre analisi. In realtà, questa dottrina di Paolo sulla efficacia della croce è di una importanza assolutamente... cruciale; è la via che bisogna intraprendere per convalidare la nostra lettura della croce come rivelazione del meccanismo fondatore, lettura che la concezione sacrificale necessariamente occulta. Penso che si potrebbe mostrare come questa dottrina svolga in Paolo un ruolo molto più importante di quanto già in lui potrebbe a rigore annunciare la lettura sacrificale. E' solo in seguito, con l'"Epistola agli Ebrei" e gli altri testi che vi si ispirano o dipendono da un'analogia ispirazione, questa volta veramente regressiva, che

trionfa l'interpretazione sacrificale di cui la teologia cristiana non si è ancora liberata.

Il testo più rivelatore è quello dell'"Epistola ai Colossesi":

«[Cristo] ci ha fatto rivivere con lui... cancellando l'atto redatto contro di noi e che con i suoi decreti ci era sfavorevole. E questo atto egli l'ha fatto sparire inchiodandolo sulla croce. Egli ha spogliato i Principati e le Potestà e ne ha fatto spettacolo [li ha fatti oggetto di pubblica derisione], trionfando su di loro per mezzo di Cristo [trascinandoli nel suo corteo trionfale]» (Col., 2, 14-15).

L'atto che ci è sfavorevole con i suoi decreti è la cultura umana, riflesso terribile della nostra violenza. Esso reca contro di noi una testimonianza che noi non percepiamo neppure. Ed è questa ignoranza in cui siamo che asside sui loro troni i principati e le potestà. Dissipando questa ignoranza, la croce trionfa dunque delle potenze, le irride, mostra quello che c'è di ridicolo nel meccanismo di sacralizzazione. La croce trae la sua efficacia dissolvente dal fatto stesso di rivelare l'opera di ciò che dopo di essa non è altro che il male. Perché Paolo possa parlare come egli fa, "bisogna che l'opera delle potenze di questo mondo sia la stessa della crocifissione". E' questa dunque che, inscritta nel testo evangelico, viene demistificata da Cristo, privata per sempre della sua potenza strutturante per lo spirito umano.

Alcuni esegeti greci avevano una grande considerazione di questa teoria paolina della crocifissione. Per Origene, come per Paolo, l'umanità prima di Cristo è asservita al giogo delle potenze malvage. Gli dèi pagani e il sacro sono assimilati ad angeli malvagi che dominano ancora le nazioni. Cristo appare nel mondo per dare battaglia a queste «potestà» e a questi «principat». La sua stessa nascita è già nefasta per l'influenza di tali potenze sulle società umane:

«Quando è nato Gesù... le potenze sono state indebolite, essendo confutata la loro magia e dissolta la loro opera» (9).

Origene ritorna di continuo sul «darne spettacolo» dell'"Epistola ai Colossesi" e sull'opera della croce che «fa la schiavitù schiava» ("Commento a Giovanni", 6, 56-57).

Una certa comprensione del testo che ho appena citato e di altri testi analoghi ha spinto, evidentemente, Dante a presentare nella "Divina Commedia" Satana inchiodato sulla croce, in un quadro che sembra strano e anche fuori posto a coloro che si fanno un'idea convenzionale e sacrificale della crocifissione.

A conferma che, nella crocifissione, si tratta effettivamente di un meccanismo di misconoscimento guastato per sempre dall'iscrizione testuale di cui diviene oggetto, abbiamo degli altri passi di Paolo, secondo i quali la Sapienza di Dio ha ironicamente mandato a vuoto i calcoli delle potenze. «Nessuno dei principi di questo mondo ha mai conosciuto questa sapienza, perché, se l'avessero conosciuta, non avrebbero mai crocifisso il Signore della Gloria» (1 Cor., 2, 8).

Mettendo ancora una volta in moto il meccanismo fondatore contro Gesù stesso, che rivelava il segreto del loro potere, l'assassinio fondatore, le potenze di questo mondo credevano di soffocare per sempre la Parola di Verità; credevano di trionfare ancora una volta grazie al metodo che aveva loro permesso di trionfare in passato. Quello che non hanno capito è che, malgrado il consenso momentaneo cui anche i discepoli più fedeli si sono uniti, non si è iscritta nei Vangeli l'abituale menzogna mitologica, la menzogna delle religioni dell'intero pianeta, ma la matrice strutturale stessa. I discepoli si sono ripresi e hanno perpetuato il ricordo dell'evento, non nella forma mitica che avrebbe dovuto prevalere, ma in una forma che rivela l'innocenza del giusto martirizzato, che esclude la sacralizzazione della vittima in quanto colpevole, in quanto ritenuta responsabile dei disordini puramente umani cui la sua morte pone fine. E' così che le «potenze» sono state giocate e, se si tornasse indietro, Gesù non sarebbe crocifisso...

La morte di Gesù non ha, peraltro, alcuna efficacia sul piano mondano. Autorizzando questa morte, il sommo sacerdote non

raggiunge l'obiettivo che si era prefisso, quello di "sacrificare una sola vittima perché tutta la nazione non perisca" (Giov., 11, 50).

Nel "Vangelo secondo Luca", tuttavia, il trattamento subito da Gesù non è del tutto privo di quel genere di effetto dato per scontato dai suoi più lucidi perpetratori:

«Erode dunque, come le sue guardie, dopo averlo trattato con disprezzo e schernito, lo rivestì di un magnifico mantello e lo rimandò a Pilato. "E in quello stesso giorno, Erode e Pilato divennero amici, da nemici che erano prima"» (Luca, 23, 11-12).

Oughourlian: Si direbbe che il testo evangelico ci dia questo dettaglio proprio per dimostrare che non ignora il genere di effetto prodotto dal tipo di evento cui conviene ricollegare la crocifissione, ma che si tratta soltanto di un effetto temporaneo e minore. Riguardo all'essenziale, non si verificano gli effetti riconciliatori e ordinatori.

Se ancora una volta si trattasse del sacro violento, la crocifissione sarebbe efficace sul piano della società. Cristo ci dice invece incessantemente che non lo è; essa deve, anzi, sconvolgere ogni vita sociale, religiosa e persino familiare. Lungi dal «proferire delle minacce» nei riguardi di chicchessia, Cristo non fa altro che enunciare le conseguenze di questo rovesciamento. Gli dèi di violenza non hanno più corso; la macchina è guasta, l'espulsione non funzionerà più. Gli assassini di Cristo hanno agito invano, o piuttosto hanno agito in modo fecondo in quanto hanno aiutato Cristo a inscrivere la verità oggettiva della violenza nel testo evangelico e questa verità, pur misconosciuta e schernita, si farà lentamente strada, disgregando ogni cosa come un veleno insidioso.

Girard: Il tema apocalittico cristiano è il terrore umano e non divino, quello che tanto più rischia di trionfare in quanto gli uomini si sono meglio liberati di quei sacri spauracchi che i nostri umanisti credevano di demolire di testa propria e rimproveravano al giudeo-cristiano di perpetuare troppo. Eccoci ora liberati. Sappiamo di

essere tra noi, senza un castigamatti celeste che disturbi le nostre faccende. Bisogna dunque guardare non più indietro ma avanti, bisogna mostrare di cosa l'uomo è capace. La parola apocalittica decisiva non dice nient'altro che la responsabilità assoluta dell'uomo nella storia: volete che vi sia lasciata la vostra dimora; "ebbene, vi è lasciata".

Il castigo divino è demistificato dai Vangeli; esiste ormai solo nell'immaginazione mitica cui lo scetticismo moderno resta curiosamente fedele. Proprio su questo aspetto inesistente l'indignazione dei moderni continua a esercitarsi in modo ridicolo, perché è in definitiva un tratto rassicurante. Finché la violenza sembra divina, in fondo, non fa paura a nessuno, sia perché va verso la salvezza, sia perché pare inesistente. La fiducia veterotestamentaria nella "positività ultima" della violenza poggia inevitabilmente sullo stesso meccanismo fondatore, i cui effetti benefici sono dati tacitamente per scontati, precisamente perché questo meccanismo non è ancora in verità rivelato. Questa positività della violenza è scomparsa nei Vangeli. La minaccia, questa volta, è veramente spaventosa, perché è senza rimedio sul piano in cui si pone, senza risorse di alcun genere; ha cessato di essere «divina».

In assenza del meccanismo fondatore, il principio di violenza che domina l'umanità conoscerà una terribile recrudescenza quando entrerà in agonia. Per capire questo, basta ricordarsi del carattere paradossale di tutto ciò che attiene al mimetismo e alla violenza. Quest'ultima può diventare il suo stesso rimedio solo per mezzo del meccanismo vittimario, e il meccanismo vittimario non scatta che nel parossismo frenetico della «crisi». E' come dire che una violenza colpita nelle sue opere vive, una violenza che ha perduto il suo mordente ed è ormai al suo declino sarà paradossalmente più tremenda di una violenza ancora intatta. Una tale violenza probabilmente moltiplicherà le vittime, come all'epoca dei profeti, in un vano sforzo dell'umanità intera di ripristinare le sue virtù riconciliatrici e sacrificali.

LA PREDICAZIONE DEL REGNO.

Lefort: Ma tra le conseguenze della violenza collettiva non vanno forse inclusi quei temi, dopo tutto essenziali, rappresentati dalla riunione dei discepoli attorno a un Gesù risorto e divinizzato? Non si ha qui a che fare con qualcosa di assolutamente analogo a ciò che si ritrova nelle altre religioni?

Girard: Vorrei mostrare che a tale questione essenziale si deve rispondere negativamente. Ma prima di arrivare a questo, termino la mia spiegazione del tema apocalittico nella prospettiva non sacrificale e vi aggiungo un secondo tema fondamentale, quello del Regno di Dio che, per la prima volta, credo, si articolerà in maniera logica sulla crocifissione e sull'Apocalisse.

Per la critica evangelica dei due ultimi secoli, la congiunzione di questi due temi, l'Apocalisse e la cosiddetta predicazione del «Regno di Dio», ha posto un problema insormontabile. A metà del diciannovesimo secolo, si poneva l'accento sul Regno; il pensiero liberale si fabbricava, con Renan, un Gesù umanitario e socialistoide. Il tema apocalittico veniva minimizzato. Albert Schweitzer, in un celebre saggio, ha rivelato la vanità di questi tentativi ponendo di nuovo l'accento sul tema apocalittico definito più o meno incomprensibile per noi, ed estraneo all'esistenza moderna (10). Eravamo all'inizio del ventesimo secolo!

Nella prima parte della predicazione di Gesù, il tono è completamente diverso; non c'è traccia di annuncio apocalittico; si parla soltanto della riconciliazione tra gli uomini che è anche quel Regno di Dio nel quale tutti sono invitati a entrare.

Oughourlian: Abbiamo già definito il Regno di Dio quando abbiamo parlato dell'atteggiamento evangelico di fronte alla legge ebraica. Il Regno è l'amore sostituito ai divieti e ai rituali, a tutto l'apparato delle religioni sacrificali.

Girard: Rileggiamo il Discorso della Montagna e vedremo che il significato e la portata del Regno di Dio sono perfettamente chiari. Si tratta sempre di riconciliare i fratelli nemici, di porre termine alla crisi mimetica mediante la rinuncia di tutti alla violenza. Al di fuori dell'espulsione collettiva, riconciliatrice in quanto unanime, soltanto la rinuncia incondizionata e, se necessario, unilaterale, alla violenza, può mettere fine al rapporto di doppi. Il Regno di Dio è l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta e di ogni rappresaglia nei rapporti tra gli uomini.

Gesù fa di tutto questo, nella vita di tutti i giorni, un dovere assoluto, un obbligo senza contropartita, che esclude ogni esigenza di reciprocità:

«Avete udito che fu detto: "occhio per occhio e dente per dente". Ebbene! Io vi dico di non contrastare il malvagio: anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio e toglierti la tunica, lasciagli anche il mantello» (Matt. 5, 38-40).

Gli interpreti moderni si accorgono che tutto si riduce nel Regno di Dio, a liberare gli uomini dalla violenza, ma, facendosene un'idea falsa, non comprendono la rigorosa oggettività dei mezzi raccomandati da Gesù. Gli uomini si immaginano o che la violenza sia soltanto una specie di parassita di cui è facile sbarazzarsi, con appropriate misure profilattiche, oppure che sia un tratto incancellabile della natura umana, un istinto oppure una fatalità che è sterile combattere.

Per i Vangeli è completamente diverso. Liberarsi della violenza è un'impresa cui Gesù invita tutti gli uomini a consacrarsi ed egli la concepisce in funzione della sua vera natura, delle illusioni che suscita, del modo in cui si propaga e di tutte quelle leggi che abbiamo avuto mille occasioni di verificare nel corso di questi colloqui.

La violenza è schiavitù; essa impone agli uomini una visione falsa non solo della divinità ma di qualsiasi cosa. Perciò è un Regno

chiuso. Sfuggire alla violenza sarebbe sfuggire a questo Regno per penetrare in un altro Regno che la maggior parte degli uomini non può neppure sospettare: il Regno dell'amore che è anche quello del vero Dio, quel Padre di Gesù di cui i prigionieri della violenza non hanno la minima idea.

Per uscire dalla violenza, bisogna, evidentemente, rinunciare all'idea di ricompensa; bisogna dunque rinunciare ai comportamenti che sono sempre apparsi naturali e legittimi. Ci sembra giusto, per esempio, rispondere alle buone maniere con buone maniere e a quelle cattive con le cattive, ma questo è ciò che hanno sempre fatto tutte le comunità della terra, con gli esiti che conosciamo... Gli uomini si immaginano che, per sfuggire alla violenza, basti rinunciare a ogni "iniziativa" violenta, ma poiché questa iniziativa nessuno crede mai di prenderla, poiché ogni violenza ha un carattere mimetico, e risulta o crede di risultare da una precedente violenza che essa rinvia al suo punto di partenza, una tale rinuncia è soltanto apparente e in nessun caso può cambiare qualcosa. La violenza è percepita sempre come legittima rappresaglia. Bisogna dunque rinunciare al diritto di rappresaglia e anche a ciò che, in molti casi, passa per legittima difesa. Poiché la violenza è mimetica, e nessuno si sente mai responsabile della sua prima esplosione, soltanto una rinuncia incondizionata può approdare al risultato augurato:

«Se voi fate del bene a quelli che lo fanno a voi, quale merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro dai quali sperate di ricevere, quale merito ne avrete? Anche i peccatori danno in prestito ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate, invece, i vostri nemici, fate del bene e prestate senza attendere nulla in ricompensa» (Luca, 6, 33-35).

Se interpretiamo la dottrina evangelica a partire dalle nostre osservazioni sulla violenza, vedremo che essa enuncia nel modo più conciso e chiaro quanto devono fare gli uomini per rompere con la circolarità delle società chiuse, tribali o nazionali, filosofiche o

religiose. Non manca nulla e nulla è superfluo. Questa dottrina è di un realismo assoluto. Capisce perfettamente che cosa implica l'uscita dalla «cerchia metafisica» e non cade mai nel duplice errore del fanatismo moderno che misconosce l'ambiguità e l'universalità della violenza, e se la prende sempre o solo con il disordine, o invece con l'ordine, o con la sola sregolatezza, o con la sola regola, credendo sempre che basti, per trionfare della violenza, sbarazzarsene con questa o quell'altra violenza o maltrattando ancor più che in passato gli impulsi individuali, oppure anche liberandoli nella speranza assurda che questa liberazione sia capace da sola di stabilire la pace tra gli uomini.

Non conoscendo la Violenza, e il ruolo che essa svolge nella vita umana, gli interpreti si immaginano ora che i Vangeli predichino una specie di morale naturale che gli uomini, per il fatto di essere naturalmente buoni, rispetterebbero da soli, se non ci fossero i «cattivi» a impedirglielo, ora invece che il Regno di Dio sia una specie di utopia, un sogno di perfezione inventato da qualche dolce sognatore, incapace di capire su quali basi l'umanità ha sempre funzionato e continuerà a funzionare.

Nessuno capisce che la regola semplice e unica del Regno è dedotta, con logica implacabile, dalla natura vera della violenza. Nessuno capisce perché la disubbidienza o l'ubbidienza a questa regola unica genera due Regni che non possono comunicare l'uno con l'altro, separati da un autentico abisso. Gli uomini possono varcare questo abisso; per far questo è necessario e sufficiente che tutti insieme, ma con una decisione che dipende da ciascun individuo in particolare poiché gli altri, per una volta, non vi sono implicati né dovrebbero essere capaci di modificarla, adottino la regola unica del Regno di Dio.

Oughourlian: Se si segue il suo ragionamento, il vero soggetto umano può emergere soltanto dalla regola del Regno; al di fuori di questa regola non c'è altro che il mimetismo e l'«interdividuale». Fino a quel punto, solo la struttura mimetica è soggetto.

Girard: E' esatto... Per capire fino in fondo il Regno di Dio, bisogna infatti saper cogliere il contesto della sua predicazione. Gli stessi Vangeli si presentano come ambientati nel parossismo di una crisi che Giovanni Battista definisce sacrificale e profetica, riprendendo per suo conto l'inizio del "Deutero-Isaia": "Tutte le valli saranno colmate, tutte le montagne abbassate". E' il grande livellamento tragico, il trionfo della violenza reciproca. Perciò il mutuo riconoscimento di Giovanni Battista e del Cristo, il sigillo dell'autenticità profetica e messianica, è innanzitutto l'assenza di simmetria antagonistica, il fatto semplice e miracoloso di non soccombere alla vertigine della violenza.

Parimenti i profeti, durante tutto il periodo profetico, si rivolgono, sempre in piena crisi, al popolo eletto e sempre gli propongono di sostituire l'armonia e l'amore al conflitto simmetrico e sterile dei doppi, alla violenza che nessun sacrificio può più sanare. Più la situazione è disperata, più diviene palese l'assurdità della violenza reciproca e più il messaggio sembra avere delle possibilità di essere ascoltato.

Con Gesù, vi è la stessa crisi, in ultima analisi, e lo stesso messaggio, con la sola differenza che, secondo i Vangeli, è stato raggiunto il parossismo ultimo e non ci saranno più altre possibilità. Tutti gli aspetti del dilemma si presentano con la massima nitidezza: poiché le risorse sacrificali sono definitivamente esaurite, e la violenza è sul punto di essere rivelata, non sussiste nessuna possibilità di compromesso, non ci sono più scappatoie.

Comprendiamo perché uno degli appellativi di Gesù è quello di «profeta». Gesù è l'ultimo e il più grande dei profeti, quello che li riassume e li trascende tutti, è il profeta dell'ultima possibilità che è anche la migliore. Con lui avviene uno spostamento minimo e nel contempo gigantesco, che si pone come prolungamento diretto dell'Antico Testamento ma costituisce anche una rottura straordinaria. E' per la prima volta l'eliminazione completa del sacrificale, è la fine della violenza divina, è la verità finalmente esplicita di tutto ciò che precede ed essa esige una conversione totale dello sguardo, una metamorfosi spirituale senza precedenti

nella storia dell'umanità. E' anche una semplificazione assoluta dei rapporti umani per il fatto che tutte le false differenze dei doppi sono annullate, una semplificazione nel senso in cui si parla di semplificazione algebrica.

Abbiamo visto prima che, in tutti i testi dell'Antico Testamento, la decostruzione dei miti, dei rituali e della legge non può compiersi veramente perché non si realizza la piena rivelazione dell'assassinio fondatore. La divinità, per quanto de-violentizzata, non lo è del tutto. Perciò vi è sempre un avvenire indeterminato e indistinto, dove la risoluzione propriamente umana del problema, l'aperta riconciliazione che un supplemento di violenza dovrebbe arrecare, mediante un meccanismo puramente umano e razionale, illuminando gli uomini sulla stupidità e inutilità della violenza simmetrica, rimane parzialmente confusa con la speranza di una nuova epifania propriamente divina della violenza, di un «giorno di Yahvè» che sarebbe nello stesso tempo il parossismo della collera divina e una riconciliazione ugualmente divina. Si può dire che, malgrado lo straordinario progresso dei profeti verso una esatta comprensione delle strutturazioni religiose e culturali, l'Antico Testamento non sconfina mai nella razionalità completa che abbandonerebbe questa speranza di purificazione violenta, e rinuncerebbe a esigere da Dio la soluzione apocalittica, la totale liquidazione dei «cattivi» per assicurare la felicità degli eletti.

Oughourlian: Insomma, in questa perpetuazione attenuata della purificazione e della violenza divina, consisterebbe la differenza tra le apocalissi vetero-testamentarie e l'apocalisse evangelica. Davanti a quest'ultima tutti i commentatori regrediscono automaticamente alla concezione vetero-testamentaria.

Girard: La trasformazione del vetero-testamentario in evangelico non è un'operazione soltanto intellettuale; è la crisi stessa che matura, è un momento storico che mai prima era stato possibile, il momento della scelta assoluta e cosciente tra due forme di reciprocità, nel contempo estremamente vicine e radicalmente

opposte l'una all'altra, il momento in cui la disgregazione culturale e la verità della violenza sono arrivate a un punto tale di maturazione che tutto deve presto sconfinare o in una violenza infinitamente distruttrice oppure nella non-violenza del Regno di Dio, la sola ormai capace di perpetuare la comunità.

In questo istante supremo, i rischi non sono mai stati maggiori, ma la conversione dello sguardo e del comportamento mai è stata più facile, perché la vanità e la stupidità della violenza e delle sue leggi non sono mai state più palesi. L'offerta del Regno deve intervenire in questo preciso momento che corrisponde, evidentemente, a un concetto evangelico molto importante e del tutto frainteso, che è l'ora del Cristo. All'inizio dei Vangeli, in particolare quello di Giovanni, Gesù manifesta una grande preoccupazione di parlare soltanto alla sua ora e anche, naturalmente, di non lasciar passare quest'ora irripetibile.

L'offerta del Regno non è puramente formale; risponde a una possibilità che non è mai stata più accessibile per gli Ebrei, «preparati» come sono, lo ripeto - ed è un'espressione evangelica - dall'Antico Testamento, a lanciarsi nella grande avventura del Regno. Proprio perché questa possibilità non ha nulla d'illusorio, il messaggio di Cristo è immediatamente e su questa terra la buona novella. Per la prima volta gli uomini possono sfuggire a quel misconoscimento e a quella ignoranza in cui sono avvolti dall'inizio della loro storia. Finché resta una speranza di riuscire, la predicazione del Regno non comporta nessuna ombra, non si accompagna a nessun annuncio temibile.

E nello stesso tempo si chiarisce il tono di straordinaria urgenza che caratterizza questa prima predicazione di Gesù, il tono pressante, e perfino impaziente che contrassegna i suoi rimproveri. La minima esitazione equivale a un rifiuto definitivo. L'occasione perduta non si ripresenterà... Guai a chi si guarda indietro, guai a chi osserva i vicini e aspetta che si decidano prima di decidersi lui stesso a seguire l'esempio di Gesù.

Oughourlian: Non si tratta, insomma, di ri-differenziare la comunità, ma di volgere la cattiva reciprocità universale, che non giova a nessuno e nuoce a tutti gli uomini, in una buona reciprocità che fa tutt'uno con l'amore e la luce del vero Dio. Nel momento in cui la violenza è al suo culmine, e la comunità è ai limiti della dissoluzione, le possibilità di riuscire sono maggiori, e anche i pericoli, se gli uomini non si accorgono della situazione di straordinaria urgenza in cui si trovano.

Alla luce delle sue affermazioni, si capisce perché il Regno di Dio è presentato come una realtà permanente, sempre offerta a tutti gli uomini, e al tempo stesso come un'occasione storica senza precedenti. Si comprende perché Gesù presenta la sua ora con tanta solennità e cerca di far capire ai suoi diretti interlocutori la responsabilità immensa ma anche la possibilità eccezionale costituita per loro dal fatto di vivere quest'ora assolutamente unica in tutta la storia umana (Giov., 2, 4; 7, 30; 8, 20, 12, 23-27-13, 1; 17, 1).

REGNO E APOCALISSE.

Girard: Gli eventi successivi alla predicazione del Regno di Dio dipendono interamente dall'accoglienza che le riservano gli uditori di Gesù. Se avessero accettato l'invito senza riserve mentali, non ci sarebbero mai stati annuncio apocalittico né crocifissione. La maggior parte si sottrae con indifferenza o ostilità. I discepoli stessi si contendono i migliori posti in quello che concepiscono come una specie di movimento politico-religioso destinato ad affermarsi nel mondo giudaico di allora. E' quel modo di pensare, peraltro, che si ritrova in molti commentatori moderni.

Più si conferma che il Regno è un fallimento, più diventano fosche le prospettive di avvenire. Nel diciannovesimo secolo gli interpreti della scuola storica e psicologica attribuivano questo offuscamento all'amarezza per un rovescio che Gesù non si sarebbe atteso, e che lo avrebbe colto alla sprovvista; la lettura allora dell'Apocalisse come appello alla collera divina verificava

apparentemente questa falsificazione, suggerendo che Gesù o i suoi discepoli dovevano provare quel tipo di risentimento che arriva a simili eccessi di linguaggio, poco consoni allo spirito sdolcinato e umanitario che fino allora avrebbero dimostrato.

Questa lettura che ancora predomina nella maggior parte delle interpretazioni contemporanee, è visibilmente assurda; è interamente suscitata dalla nostra impotenza a riconoscere la violenza fondatrice e il ruolo primordiale svolto dal suo misconoscimento lungo tutta la storia umana, misconoscimento qui perpetuato.

Senza questa rivelazione, non si può certamente accedere alla vera logica del testo. L'offuscamento avviene via via che si precisa l'atteggiamento negativo dei soli individui che potrebbero aiutare Gesù nella sua impresa e dare avvio al buon contagio della buona reciprocità. Per spiegare questo mutamento di tono, non occorre invocare dei motivi psicologici.

Abbiamo ormai in mano tutti i fili di questa logica che trasforma l'annuncio del Regno in annuncio apocalittico: se gli uomini rifiutano la pace che Gesù offre loro, quella che non proviene dalla violenza, e che perciò sorpassa l'intendimento umano, l'efficacia della rivelazione evangelica si manifesterà innanzitutto con la violenza, con una crisi sacrificale e culturale di un radicalismo inaudito perché non ci sarà più una vittima sacralizzata per interromperne gli effetti. Il fallimento del Regno, nella prospettiva evangelica, non è il fallimento dell'impresa cui si consacra Gesù, ma è l'abbandono inevitabile della via facile e diretta che sarebbe l'accettazione da parte di tutti dei principi di condotta da lui enunciati; è il ricorso alla via indiretta, quella che rinunciando al consenso di tutti gli uomini passa attraverso la crocifissione e l'apocalisse. La rivelazione, insomma, non è affatto arrestata dall'attaccamento ostinato della maggior parte degli uomini alla violenza "perché ormai questa violenza è diventata nemica a se stessa e finirà per autodistruggersi"; il Regno di Satana, più che mai contro di sé diviso, non potrà più continuare. La sola differenza è che rimanendo fedeli alla violenza, parteggiando per essa, pur senza

rendersene conto, gli uomini stessi, dopo averla ancora una volta "differita", costringono la rivelazione a seguire la strada terribile della violenza smisurata. Su questi uomini, ed esclusivamente su di loro, ricade la responsabilità del carattere tragico e catastrofico del mutamento che l'umanità conoscerà.

Se i Vangeli, e più in particolare quello di Matteo, si dividono nettamente in due parti, la prima consacrata alla predicazione del Regno, e la seconda agli annunci apocalittici e alla Passione, è dovuto al fatto che tra queste due parti c'è realmente quell'evento negativo, ma gravido di conseguenze, rappresentato dal soffocamento immediato della predicazione evangelica sotto l'indifferenza e il disprezzo di coloro che vi sono immediatamente esposti. E' questo evento a determinare i due versanti del testo, certo del tutto opposti per contenuto e tono, ma nient'affatto incompatibili e sempre logicamente articolati l'uno sull'altro, grazie a un legame, che la critica umanistica e storicistica del diciannovesimo secolo non poteva supporre. Tutte le illusioni di tale critica, e di quelle che le sono succedute, poggiano sul misconoscimento di questo legame, ossia sempre sul misconoscimento immemoriale dell'assassinio fondatore.

Oughourlian: Poiché qui tutto si svolge in presenza della rivelazione esplicita del meccanismo fondatore, la sua dimostrazione risulta sempre più convincente. Se alla Passione sono effettivamente attribuite delle virtù redentrici, esse devono porsi su "un altro piano" che non ha nessun rapporto con il mondo edificato sulla violenza, quel mondo per il quale Gesù non prega perché sarebbe come pregare per l'annullamento della sua stessa opera, sarebbe come pregare contro l'avvento del Regno di Dio. Quando Gesù dice: «il mondo passerà e le mie parole non passeranno», non vuole soltanto dire che le sue parole dureranno per sempre. La parola di Gesù ha un effetto distruttivo sul mondo nel senso in cui lei qui la intende. Invece che essere consolidato, il mondo di Erode e di Pilato, il mondo di Caifa e degli Zeloti deve letteralmente dissolversi al soffio di questa parola. Perché questa parola arreca al

mondo la sola verità che esso possa intendere senza sparire, la sua stessa verità.

Gesù non è qui per riaffermare intorno a sé l'unità violenta del sacro, non è qui per ordinare e governare come Mosè, e neppure per raccogliere intorno a sé un popolo, per forgiare la sua unità nel crogiolo dei riti e dei divieti, bensì per voltare definitivamente questa lunga pagina della storia umana.

Lefort: Gesù è talvolta paragonato a un secondo Mosè, in quanto con lui, così come con Mosè, comincia una tappa decisiva della storia, ma la sua missione non è la stessa e per molti aspetti, come lei ha indicato, si oppone a quella di Mosè, che è di arbitrato e di legislazione (Luca, 12, 13-14).

Girard: Il rifiuto del Regno da parte di coloro cui è offerto inizialmente minaccia soltanto la comunità ebraica, la sola ad aver beneficiato della "preparazione" vetero-testamentaria. Il termine è evangelico ed è riferito, in Luca, a Giovanni Battista, nel quale si riassume l'azione di tutti i profeti anteriori a Gesù: «Egli [Giovanni] lo precederà [il Messia], con lo spirito e la potenza di Elia, per volgere i cuori dei padri ai figli e i ribelli alla saggezza dei giusti, preparando al Signore un popolo ben disposto» (Luca, 1, 17-18).

Questa preparazione ha la sua contropartita, essa fa tutt'uno con l'indifferenziazione che deve volgere tosto o tardi alla buona reciprocità o alla cattiva. E' la distruzione totale che minaccia, in un prossimo avvenire, il giudaismo come entità religiosa e culturale. Luca, in particolare, cerca di distinguere un'apocalisse prossima e specificamente giudaica da un'apocalisse mondiale che avrà luogo «dopo i tempi dei pagani», dopo che i Vangeli saranno stati annunciati al mondo e verosimilmente da esso rifiutati.

MORTE NON SACRIFICALE DEL CRISTO.

Girard: Se riconosciamo la fondatezza delle analisi precedenti e cerchiamo davvero di disfarcì dei residui di mentalità sacrificale che intorbidano e inevitabilmente offuscano i recessi del nostro cervello, vedremo che abbiamo ormai tutti gli elementi per capire come la morte di Gesù risponda a motivi che non hanno nulla a che vedere con il sacrificio. Quanto ancora restava un po' vago nella lettura non sacrificale potrà essere completamente chiarito. Vedremo allora che il testo evangelico nell'insieme e in tutti i suoi dettagli è governato dalla logica che dico.

Gesù, come abbiamo visto, è la causa diretta, benché involontaria, delle divisioni e dei dissensi che il suo messaggio non può fare a meno di provocare, per via dell'incomprensione quasi universale, ma è evidente che tutta la sua azione è orientata verso la non-violenza e che non sarebbe concepibile un'azione più efficace.

Gesù, come ho già detto, non è responsabile dell'orizzonte di apocalisse dietro la storia ebraica innanzitutto e poi dietro ogni storia umana. Per l'universo giudaico, a causa della superiorità stessa dell'Antico Testamento su ogni mitologia, è già raggiunto il punto di non ritorno. La Legge e i Profeti, come si è visto, costituiscono veramente un annuncio del Vangelo, una "praefiguratio Christi", secondo la fedele definizione del Medioevo, seppur allora indimostrabile, perché costituiscono un primo esodo fuori del sacrificale, un ritiro graduale delle risorse culturali. E' nel momento in cui l'avventura arriva, comunque, al suo epilogo che Gesù, nella prospettiva evangelica, naturalmente, - la stessa in cui sempre mi pongo - interviene sulla scena giudaica.

Ormai non è possibile alcun ritorno indietro; la storia ciclica è terminata per il fatto stesso che comincia ad apparirne il movente.

Lefort: Penso sia lo stesso movente che appare anche nei Presocratici, agli albori di quella che si deve certo definire la nostra storia nel pieno senso della parola, allorquando, in altri termini, senza essere ancora completamente esauriti, i cicli dell'eterno

ritorno - su cui Nietzsche ritornerà nel genio della sua follia - si dischiudono su un avvenire che sembra interamente non determinato.

Anche se Empedocle ci offre un testo antisacrificale mirabile, da lei citato ne "La Violence et le sacré" (11), i Presocratici non vedono o vedono male le conseguenze etiche di quello che dicono, sul piano dei rapporti tra gli uomini. Forse per questo sono "sempre" di moda nel mondo occidentale e filosofico, mentre i profeti non lo sono "mai"!

Girard: Ritorniamo all'atteggiamento di Gesù. La decisione di non-violenza non potrebbe costituire un impegno revocabile, una specie di contratto le cui clausole sarebbero da rispettare solo nella misura in cui fossero ugualmente rispettate dalle altre parti contraenti. Se così fosse, l'impegno per il Regno di Dio sarebbe soltanto una farsa supplementare nello stile delle vendette rituali o delle Nazioni Unite. Malgrado, dunque, la defezione generale, Gesù si considererà come sempre vincolato alla promessa del Regno. La parola che proviene da Dio, la parola che suggerisce di "imitare" nient'altri che questo Dio, questo Dio che si astiene da ogni rappresaglia e fa splendere il suo sole o cadere la sua pioggia indifferentemente sui «buoni» e sui «cattivi» - questa parola resta per lui assolutamente valida, resta valida fino alla morte, ed è questo fatto evidentemente che lo rende l'Incarnazione di questa Parola. Cristo, insomma, non può continuare a dimorare in questo mondo dove questa Parola, o non viene mai menzionata, o, peggio ancora, è schernita e svalutata da coloro che la prendono alla leggera, da coloro che pretendono di esserle fedeli mentre in realtà non lo sono. Il destino di Gesù nel mondo non differisce dal destino della Parola divina. Proprio per questo, lo ripeto, il Cristo e questa Parola sono una sola e identica cosa.

Non soltanto Gesù resta fedele a questa Parola d'Amore, ma fa di tutto per illuminare gli uomini su quello che li attende se perseverano nelle vie che hanno sempre seguito. E' tale l'urgenza e così colossale la posta in palio da giustificare l'estrema veemenza e

perfino la brutalità che Gesù dimostra nei rapporti con «coloro che hanno orecchi per non intendere e occhi per non vedere». Per questo motivo con un paradosso supplementare di un'ingiustizia soffocante a dire il vero, ma che potevamo aspettarci, sapendo che nulla sarà risparmiato a chi comprende quello che tutti intorno a lui non comprendono, Gesù stesso si vede accusato di violenza ingiustificata, di parole offensive, di eccessivo spirito polemico, di mancanza di rispetto per la «libertà» dei suoi interlocutori.

In un processo che dura da secoli, o piuttosto, ripetiamolo, dall'inizio della storia umana, la predicazione del Regno si inserirà sempre, nel mondo giudaico innanzitutto e poi nell'universo intero, nel momento preciso in cui le possibilità di riuscita sono maggiori, nel momento preciso in cui tutto, di conseguenza, sta per precipitare nella violenza smisurata. Gesù è colui che comprende lucidamente e la minaccia e la possibilità di salvezza. C'è dunque per lui l'obbligo imperioso di prevenire gli uomini; annunciando a tutti il Regno di Dio, Gesù non fa altro che obbedire lui stesso ai principi che enuncia. Sarebbe mancare d'amore verso i propri fratelli mantenere il silenzio e abbandonare la comunità umana a quel destino che essa si sta costruendo senza rendersene conto. Se Gesù si fa chiamare figlio dell'uomo, è in primo luogo, penso, a causa di un testo di Ezechiele, che riserva a un «figlio dell'uomo» una missione di avvertimento del tutto paragonabile a quella che a lui assegnano i Vangeli.

«La parola di Yahvè mi fu rivolta, in questa termini: Figlio d'uomo, parla ai figli del tuo popolo. Dirai loro: quando farò venire la spada contro un paese, il popolo di quel paese prenderà un uomo del suo territorio e lo metterà di sentinella, e costui, vedendo venire la spada contro il paese, suonerà il corno e darà l'allarme al popolo...

«Ora, o figlio d'uomo, io ti ho fatto sentinella per la casa d'Israele. Quando udrai dalla mia bocca qualche parola, li avvertirai da parte mia. Se io dico al malvagio: "Tu morirai!", e tu non parli per avvertire il malvagio di abbandonare la sua condotta, egli, il malvagio, morirà per il suo peccato, ma del sangue suo chiederò

conto a te. Se invece tu avverti il malvagio di abbandonare la sua condotta affinché si converta ed egli non si converte, egli morirà per il suo peccato, ma tu avrai salva la tua vita.

«E tu, figlio d'uomo, di' alla casa d'Israele: Voi ripetete queste parole: "Le nostre trasgressioni e i nostri peccati pesano su di noi. A causa loro noi languiamo. Come potremo vivere?". Di' loro: "Com'è vero che io vivo, oracolo del Signore Yahvè, io non mi compiaccio della morte del malvagio, ma piuttosto che egli cambi la sua via e viva. Convertitevi, convertitevi dalle vostre vie malvagie. Perché vorreste morire, o casa d'Israele?"» (Ez., 33, 1-11).

Non soltanto, dunque, Gesù fa di tutto per avvertire gli uomini e distoglierli da vie ormai fatali - i testi più terribili come le «Maledizioni contro i Farisei» non sono altro che gli avvertimenti supremi e più temerari - ma una volta che hanno deciso di non ascoltarlo e di ricadere nelle loro soluzioni abituali, si offre a loro come vittima; non resiste ai loro colpi e a sue spese essi potrebbero riconciliarsi e rifondare una comunità rituale se fosse ancora possibile. Su tutti i piani concepibili, dunque, egli è sempre pronto ad assumersi ogni rischio; è sempre disposto a pagare di persona per risparmiare agli uomini il destino terribile che li attende.

Rifiutare il Regno significa innanzitutto, come si è visto, rifiutare il sapere che Gesù porta, il sapere della violenza e delle sue opere. Agli occhi degli uomini che lo rifiutano, questo sapere è nefasto; è anzi la peggiore delle violenze. Così infatti devono presentarsi le cose nella prospettiva ristretta della comunità sacrificale. Gesù appare come una forza soltanto sovversiva e distruttrice, una fonte di contaminazione, una minaccia per la comunità, cosa che egli diviene realmente nel contesto del misconoscimento di cui è oggetto. La sua predicazione non può non farlo apparire del tutto privo di rispetto per le istituzioni più sante, colpevole di "hybris" e di bestemmia poiché ha l'audacia di uguagliare a Dio stesso quella perfezione dell'Amore di cui egli incessantemente dà prova.

E davvero la predicazione del Regno di Dio rivela il carattere violento anche delle istituzioni in apparenza più sante, la gerarchia ecclesiale, l'ordine rituale del Tempio, la famiglia stessa.

Contro Gesù, secondo una buona logica sacrificale, devono rivoltarsi coloro che hanno appena rifiutato l'invito al Regno. In lui non possono fare a meno di vedere il nemico giurato e il corruttore di quell'ordine culturale che essi si sforzano invano di restaurare.

E' come dire che Gesù fornirà alla violenza la vittima più perfetta che si possa immaginare, la vittima che per tutte le ragioni immaginabili la violenza ha le maggiori ragioni di scegliere; e questa vittima, nello stesso tempo, è la più innocente.

Oughourlian: Quello che lei dice in questo momento permette di precisare una nozione essenziale cui abbiamo già accennato, ossia che Gesù, fra tutte le vittime mai esistite, è la sola capace di rivelare la vera natura della violenza e di rivelare tale natura fino in fondo. Sotto tutti gli aspetti, la sua morte ha qualcosa di esemplare, e in essa il significato di tutte le persecuzioni ed espulsioni cui l'umanità si è abbandonata, così come di tutti i misconoscimenti che ne sono scaturiti, appare rivelato e rappresentato in eterno.

Gesù, insomma, fornisce la vittima espiatoria per eccellenza, quella più arbitraria perché meno violenta, ma anche la meno arbitraria e più significativa, sempre perché la meno violenta; in altre parole, è sempre per la stessa ragione che Gesù è la vittima per eccellenza, quella in cui la storia anteriore dell'umanità si trova riassunta, consumata e trascesa.

Girard: La violenza non può tollerare che sussista nel suo regno un essere che non le deve nulla che non le rende alcun omaggio e che costituisce la sola minaccia possibile per il suo dominio. Quello che non capisce, né può capire, è che, disfacciandosi di Gesù con i mezzi abituali, cade nella trappola che soltanto una innocenza simile poteva tenderle, perché in ultima analisi non è neanche una trappola: non ha nulla di nascosto. Essa svela il proprio gioco in modo tale da essere colpita per sempre nelle sue opere essenziali;

ormai, più vorrà nascondere il suo ridicolo segreto, facendolo funzionare a tutta forza, e più finirà di svelarlo.

Capiamo dunque come tra la predicazione del Regno e l'Apocalisse si inserisca la Passione, avvenimento disprezzato dagli storici che hanno certo dei soggetti molto più seri, dei Tiberio e dei Caligola da metter sotto i denti, fenomeno senza importanza sotto il profilo mondano, inadatto, almeno in linea di principio, a instaurare, a restaurare un ordine culturale, ma efficacissimo, all'insaputa dei furbi, sul piano della sovversione, perfettamente in grado, alla lunga, di minare e abbattere qualsiasi ordine culturale, motore segreto della storia susseguente.

Oughourlian: La interrompo con due domande: non ipostatizzava la violenza trattandola come una specie di soggetto e di nemico personale di Gesù Cristo? Seconda domanda: come può raccordare tutto quello che precede con la storia reale della cristianità storica, ossia con l'inefficacia della rivelazione evangelica nei fatti? Nessuno ha mai letto i Vangeli come lei sta facendo. Per quanto brillante e rigorosa sia la logica testuale che ne sviluppa, sembra priva di qualsiasi presa sulla storia reale dell'umanità, e in particolare sulla storia del mondo che si è richiamato al cristianesimo.

Girard: Alla sua prima domanda rispondo ricordandole che la violenza, in tutti gli ordini culturali, è sempre in ultima analisi il vero "soggetto" di ogni struttura rituale, istituzionale, eccetera. A partire dal momento in cui l'ordine sacrificale entra in decomposizione, questo soggetto non può essere altro che l'"Avversario" per eccellenza per l'instaurazione del Regno di Dio. E' il diavolo della tradizione, colui del quale la teologia dichiara giustamente che è soggetto e tuttavia non è.

Alla sua seconda domanda non posso ora rispondere, ma risponderò più avanti. Per il momento, basta affermare che cerchiamo la coerenza del testo, e penso che la troviamo. Non ci preoccupiamo ancora del suo possibile rapporto con la nostra

storia. Il fatto che questa logica possa apparire astratta, estranea a questa storia, la fa meglio risaltare come logica di questo testo che leggiamo e di nient'altro per ora.

Bisogna innanzitutto insistere sul carattere non sacrificale della morte di Cristo. Dire che Gesù muore, non in un sacrificio, ma contro tutti i sacrifici, perché non ci siano più sacrifici, è lo stesso che riconoscere in lui la Parola di Dio: «Misericordia io voglio e non sacrifici». Laddove questa parola non è obbedita, Gesù non può restare. Egli non proferisce invano questa parola e laddove essa non ha effetto, laddove la violenza rimane padrona, Gesù, necessariamente, deve morire. Piuttosto che diventare il servo della violenza, come per forza diventa la nostra parola, la Parola di Dio dice di no a questa violenza.

Oughourlian: Questo non vuol dire, se ho ben capito, che la morte di Gesù sia un suicidio più o meno mascherato. Lei ci ha mostrato che non è affatto così. La componente dolorista e morbosa di un certo cristianesimo va d'accordo con la letteratura sacrificale.

Girard: Sì. Non vedendo che la comunità umana è dominata dalla violenza, gli uomini non capiscono che tra loro colui il quale fosse puro di ogni violenza, immune da ogni complicità con essa, diverrebbe necessariamente la sua vittima. Dicono tutti che il mondo è malvagio, violento, ma non si accorgono che non c'è compromesso possibile tra l'uccidere e l'essere ucciso. E' il dilemma che già la tragedia mette in risalto ma la maggior parte degli uomini non crede che sia davvero rappresentativo della «condizione umana». Coloro che la pensano in questo modo sono accusati di «esagerare», di «prendere le cose sul tragico». Ci sono mille modi, a quanto pare, di sottrarsi a un tale dilemma, anche nei periodi più cupi della storia. Sarà forse vero, ma questi uomini non capiscono che la pace relativa di cui godono la devono sempre alla violenza.

Come può la non-violenza diventare fatale? Non lo è in se stessa, naturalmente; è interamente orientata verso la vita e non verso la morte! Come può la regola del Regno diventare mortale? Ciò

diviene possibile e anche necessario perché gli altri uomini la rifiutano. Per distruggere ogni violenza, basterebbe che tutti gli uomini decidessero di adottare questa regola. Se tutti gli uomini porrebbero l'altra guancia, nessuna guancia sarebbe colpita. Per questo bisogna che ognuno, separatamente, e tutti, insieme, si dedichino definitivamente all'impresa comune.

Se tutti gli uomini amassero i loro nemici, non vi sarebbero più nemici. Ma se gli uomini si sottraggono al momento decisivo, cosa accadrà all'unico che non si sottrae? Per lui la parola di vita si trasformerà in parola di morte. Penso si possa mostrare che non c'è azione o parola attribuita a Gesù, comprese quelle apparentemente più dure, compresa la rivelazione dell'assassinio fondatore o gli ultimi tentativi di allontanare gli uomini da una via ormai fatale, che non siano conformi alla regola del Regno. E' la fedeltà assoluta al principio definito nella sua predicazione che condanna Gesù. La sua morte non ha altra causa che l'amore del prossimo vissuto sino in fondo nella comprensione infinita delle sue esigenze. «Non c'è amore più grande del morire per i propri amici» (Giov.,

Se la violenza governa veramente tutti gli ordini culturali, se le circostanze nel momento della predicazione evangelica sono quelle che il testo ci descrive, ossia il parossismo dei parossismi all'interno di una sola e vasta crisi profetica della società giudaica, il rifiuto del Regno da parte degli uditori di Gesù deve logicamente spingerli a rivoltarsi contro di lui e questo rifiuto sfocia in fin dei conti sia nella scelta che di lui si fa come vittima espiatoria, sia nella violenza apocalittica, per il fatto stesso che quest'ultima vittima, pur unanimemente uccisa, non produrrà gli effetti benefici dati per scontati.

Una volta individuato il gioco della violenza e la logica delle sue opere, la logica, se preferite, degli uomini violenti, di fronte all'altra sua logica, ci si accorge che Gesù non dice mai nulla che non sia deducibile dagli eventi già trascorsi nella prospettiva di queste due logiche. Il «dono profetico», qui come altrove, fa tutt'uno con l'individuazione di queste due logiche.

Capiamo allora perché i Vangeli, a partire dal momento in cui si conferma il fallimento del Regno, pongono sulle labbra di Gesù annunci ripetuti, sia della crocifissione sia dell'Apocalisse. La maggior parte degli osservatori vogliono vedere in questi annunci solo degli abbellimenti magici all'interno di un disastro così sconcertante da doverne camuffare l'imprevisto. I falsificatori teologici attribuirebbero al loro eroe dei poteri da cartomante per truccare la sua impotenza!

E' l'impotenza degli esegeti moderni a individuare le due logiche che ho appena distinto, a farli parlare in questo modo. Benché la logica della violenza abbia provvisoriamente l'ultima parola, la logica della non-violenza è superiore, perché essa comprende la logica della violenza e comprende anche se stessa, cosa che la logica della violenza non è capace di fare. Può darsi che questa logica superiore della non-violenza sia delirante e folle; può darsi che si faccia delle illusioni, ma esiste visibilmente ed essa andrebbe individuata e criticata. Se i commentatori non ne sono capaci, se attribuiscono ai Vangeli delle intenzioni così ridicole come quelle della pubblicità moderna, o della propaganda politica, è solo perché non capiscono di cosa si tratta.

E questa incomprendenza fa tutt'uno con gli atteggiamenti già stigmatizzati dal testo, essa non fa che riprodurre e sviluppare delle reazioni già delineatesi tra gli uditori di Gesù, comprese quelle dei discepoli. Vi sono coloro che credono che Gesù stia per uccidersi, e ci sono quelli che credono alla sua volontà di potenza. Non c'è posizione della critica moderna che non sia già accennata dallo stesso testo evangelico e si potrebbe credere che essa tenga conto di tali cenni. Bisogna dunque concludere che è incapace di scorgerli. Gli esegeti non si accorgono mai di essere già compresi e spiegati dal testo che si vantano di capire e di spiegarci.

Lefort: Gesù, insomma, non fa altro che obbedire fino in fondo a una esigenza d'amore che, egli afferma, proviene dal Padre ed è rivolta a tutti gli uomini. Non è pensabile che il Padre formuli, nei suoi riguardi, delle esigenze che egli non formula nei riguardi di

tutti gli uomini: «Io vi dico: Amate i vostri nemici, pregate per i vostri persecutori; così sarete figli del Padre vostro che è nei Cieli». Tutti sono chiamati a diventare figli di Dio. La sola differenza, sicuramente capitale, è che il Figlio ascolta la Parola del Padre e vi si conforma sino in fondo; si rende perfettamente identico a questa parola, mentre gli altri uomini, anche se l'ascoltano, sono incapaci di conformarsi a essa.

Girard: Gesù è dunque il solo uomo a raggiungere il fine assegnato da Dio all'umanità intera, il solo uomo su questa terra che non debba nulla alla violenza e alle sue opere. L'appellativo di Figlio dell'Uomo corrisponde anche, evidentemente, a questo adempimento da parte del solo Gesù di una vocazione che è di tutti gli uomini.

Questo adempimento, in terra, passa necessariamente per la morte di Gesù, non perché il Padre abbia deciso così, per strane ragioni sacrificali, non è infatti né al Figlio né al Padre che bisogna chiedere la causa di questo evento, ma a tutti gli uomini, alla sola umanità. Il fatto stesso che l'umanità non abbia mai veramente capito come stiano le cose rivela chiaramente il misconoscimento sempre perpetuato dell'assassinio fondatore, la nostra incapacità di intendere la Parola divina.

Perciò gli uomini sono costretti a inventare l'insensata esigenza sacrificale che li scarica parzialmente della loro responsabilità. A dar retta a loro, il Padre di Gesù sarebbe sempre un Dio della violenza, contrariamente a quanto Gesù afferma esplicitamente, sarebbe anzi il Dio di una violenza mai adeguata, poiché non solo esigerebbe il sangue della vittima a lui più vicina, la più preziosa e cara, ma non sognerebbe altro, in seguito, che di vendicarsi sull'umanità intera per una immolazione che avrebbe egli stesso preteso e premeditato.

Sono gli uomini, in realtà, a essere responsabili di tutto. Sono stati loro a uccidere Gesù perché sono incapaci di riconciliarsi senza uccidere. Ma anche la morte del Giusto, ormai, non può più riconciliarli, ed eccoli perciò esposti a una violenza infinita che essi

stessi hanno prodotto e che non ha nulla a che vedere, evidentemente, con la collera o la vendetta di alcuna divinità.

Quando Gesù dice «sia fatta la tua volontà e non la mia», si tratta certo di morire, ma non si tratta di obbedire a una esigenza incomprensibile di sacrificio, si tratta di morire perché continuare a vivere significherebbe la sottomissione alla violenza. Mi si dirà che «è la stessa cosa». Non è affatto la stessa cosa, perché nelle letture abituali, la morte di Gesù non proviene, in ultima analisi, dagli uomini ma da Dio, e precisamente da questo fatto i nemici del cristianesimo traggono lo spunto per dimostrare che essa si riduce allo schema di tutte le religioni primitive. E' la differenza tra le religioni che rimangono sottomesse alle Potenze e la distruzione di queste stesse Potenze, grazie a una sovratrascendenza che non agisce mai per mezzo della violenza, che non è responsabile di nessuna violenza, e che resta radicalmente estranea alla violenza.

La Passione di Cristo è presentata di frequente come obbedienza a un ordine sacrificale assurdo, a dispetto dei testi che rivelano in essa una esigenza di amore del prossimo, mostrando che soltanto questa morte può realizzare la pienezza di tale amore.

«Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i nostri fratelli. Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è un omicida; e voi sapete che nessun omicida ha la vita eterna dimorante in se stesso. Da questo abbiamo conosciuto l'Amore: egli ha dato la sua vita per noi. Noi pure dobbiamo dare la vita per i nostri fratelli» (1 Giov., 3, 14-15).

Non amare il proprio fratello e ucciderlo sono una sola e identica cosa. Qualsiasi negazione altrui tende, come abbiamo detto, all'espulsione e all'assassinio. Qui tutto è pensato in funzione della situazione umana fondamentale, che è l'affrontamento dei fratelli nemici nel suo momento parossistico. Per questo uccidere e morire sono una sola e identica cosa. Uccidere è morire, morire è uccidere, perché è restare nel cerchio della cattiva reciprocità, nella fatalità delle rappresaglie. Non amare è dunque morire, poiché è uccidere.

Caino - menzionato alcune righe più sopra nel testo dell'"Epistola" - diceva: «Ora che ho ucciso mio fratello, tutti mi possono uccidere». Tutto ciò che può passare per soluzione di continuità nel testo che leggiamo è in realtà solidale con tutto il resto all'interno della logica evangelica. Non bisogna esitare a dare la propria vita per non uccidere, per uscire, in questo modo, dal cerchio dell'assassinio e della morte. E' dunque letteralmente vero che, all'interno dello scontro dei doppi, colui che vuole salvare la propria vita la perderà; egli dovrà, infatti, uccidere suo fratello e questo significa morire nel misconoscimento fatale dell'altro e di se stessi. Colui che accetta di perdere la propria vita la preserva per la vita eterna perché è il solo a non uccidere, il solo a conoscere la pienezza dell'amore.

Oughourlian: Comprendiamo i vantaggi decisivi della lettura qui proposta: essa consente di leggere quei testi neotestamentari mai ancora letti e mostra che questi testi concordano tra loro, mentre tutte le letture finora praticate lasciano sussistere delle palesi contraddizioni. Per esempio, il fatto di chiamare sacrificio la passione quando i Vangeli stessi non adoperano mai questo termine, e menzionano il sacrificio soltanto per opporvisi.

E anche la contraddizione tra le parole di Gesù a proposito dei suoi rapporti con il Padre, che non implicano alcuna violenza né nulla di nascosto, e l'affermazione di una esigenza sacrificale che verrebbe dal Padre e alla quale il Figlio obbedirebbe, di tutta, quindi, una economia della violenza non umana ma divina, e necessariamente congetturale, poiché nel Vangelo non se ne parla affatto.

LA DIVINITA' DEL CRISTO.

Girard: Per sfuggire alla violenza, ci dicono i Vangeli, bisogna amare perfettamente il proprio fratello, rinunciare alla mimesi violenta del rapporto tra i doppi. E' ciò che fa il Padre e tutto quello che il Padre chiede è che si faccia come lui.

Per questo motivo il Figlio promette agli uomini che se riescono a comportarsi come il Padre si augura, a fare la sua volontà, saranno tutti Figli di Dio. Non è Dio a erigere degli ostacoli tra sé e gli uomini, sono invece gli uomini.

Lefort: Non significa in questo modo sopprimere effettivamente ogni barriera tra Dio e gli uomini, divinizzare ancora una volta l'umanità, insieme ai Feuerbach e a tutto l'umanesimo del diciannovesimo secolo?

Girard: Per pensare così, bisogna credere che l'amore nel senso cristiano, l'"agape" di Nygren (12), sia, come il senso comune in Descartes, la cosa meglio condivisa al mondo. In realtà, un amore simile solo Cristo, tra gli uomini, lo ha vissuto fino in fondo. Soltanto Cristo dunque, sulla terra, ha raggiunto Dio con la perfezione del suo amore. I teologi, non vedendo l'assassinio fondatore e l'imprigionamento universale nella violenza, la complicità universale con la violenza, hanno paura di compromettere la trascendenza divina prendendo alla lettera le parole del Vangelo. Che si rassicurino. Nessuna di queste parole rischia di rendere la divinità troppo accessibile agli uomini.

«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente; questo è il più grande e il primo comandamento. "Il secondo, poi, è simile a questo": Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Matt., 22, 37-39; Marco, 12, 28-31; Luca, 10, 25-28).

I due comandamenti non differiscono in nulla, poiché l'amore non stabilisce nessuna differenza tra gli esseri. Gesù stesso lo dice. E dopo di lui possiamo ripeterlo anche noi, senza timore di «umanizzare» troppo il testo cristiano. Il Figlio dell'Uomo e il Figlio di Dio sono la stessa cosa, perché Gesù è il solo a realizzare una perfezione dell'umanità che fa tutt'uno con la divinità.

Il testo evangelico, soprattutto nella sua versione giovannea, ma anche nelle versioni sinottiche, afferma indubbiamente la divinità come pure l'umanità di Gesù. La teologia dell'Incarnazione non è una estrapolazione fantasiosa; è rigorosamente conforme alla logica del testo. Ma diventa comprensibile nella lettura non sacrificale, piuttosto che in quella sacrificale. Per la prima volta, in verità, si chiarisce in un contesto propriamente religioso la nozione di una pienezza dell'umano che sarebbe pienezza del divino. Gesù solo può rivelare pienamente l'assassinio fondatore e l'estensione della sua influenza sull'umanità, perché mai questa influenza si esercita su di lui. Gesù ci insegna la vera vocazione dell'umanità, che è di sfuggire a questa influenza. L'impotenza a capire il compito assegnatoci, anche in coloro che si richiamano al Vangelo e credono di intendere quello che ci dice, questa impotenza bimillenaria e l'illusione sempre sacrificale che la concretizza, nei credenti come nei non credenti, sono la conferma più palese di quanto stiamo ora constatando.

La lettura non sacrificale permette di capire che il Figlio è il solo unito al Padre nella pienezza dell'umanità e della divinità, senza portare a una concezione chiusa di questa unione, senza rendere inintelligibile la possibilità di una divinizzazione dell'uomo tramite il Figlio. Questa divinizzazione non potrebbe compiersi che per suo tramite, perché egli costituisce il solo Mediatore, il ponte unico tra il Regno della Violenza e il Regno di Dio. Grazie alla sua fedeltà assoluta alla Parola del Padre, qui sulla terra dove questa Parola non è accolta, egli è riuscito a farla penetrare, a inscrivere nel testo evangelico l'accoglienza che gli uomini dominati dalla violenza devono necessariamente riservargli, quell'accoglienza che consiste nel cacciarlo.

La lettura non sacrificale non è una lettura umanistica, che amputerebbe gli aspetti propriamente religiosi del testo evangelico. Rivelando la potenza demistificatrice dei Vangeli, essa ritrova senza sforzo tutti questi aspetti e ne indica la necessità, come pure quella delle grandi affermazioni canoniche sulla divinità di Gesù e sulla sua unione con il Padre.

Invece di sopprimere la trascendenza divina, la lettura non sacrificale la rivela talmente lontana da noi, nella sua vicinanza, quanto non abbiamo neppure supposto; essa è sempre stata dissimulata e nascosta dalla trascendenza della violenza, da tutte le Potenze e i Principati con cui l'abbiamo stupidamente confusa, almeno in parte. Per eliminare questa confusione, per individuare la trascendenza dell'amore, invisibile dietro la trascendenza violenta che ce la nasconde, bisogna accedere all'assassinio fondatore e ai meccanismi di misconoscimento che ne scaturiscono.

Lefort: Rimanendo in balia di questi meccanismi, non ci accorgiamo neppure che sono già individuati e decostruiti dai Vangeli e che la divinità, di cui essi parlano, non ha assolutamente alcun rapporto con la violenza.

Girard: Questa distinzione tra due trascendenze pare assurda, inesistente allo spirito di violenza che ci anima e che ormai individua le omologie strutturali tra il procedimento evangelico e l'operazione fondatrice di tutte le altre religioni, operazione che abbiamo noi stessi smontato. Queste analogie sono reali, come sono reali le analogie tra la cattiva reciprocità della violenza e la buona reciprocità dell'amore. Poiché entrambe escludono le differenze culturali, le due strutture sono estremamente simili; perciò si può passare dall'una all'altra con una conversione quasi istantanea, ma tra di esse c'è anche un'opposizione radicale, abissale, che nessuna analisi strutturale può palesare: perché noi vediamo in uno specchio, in "aenigmate".

Oughourlian: L'incomprensione di cui la rivelazione della violenza è sempre stata oggetto permette di capire ancora meglio perché il testo cristiano presenti colui che, malgrado tutti gli ostacoli, la porta felicemente a termine, come inviato direttamente dal Dio della non-violenza e sua diretta emanazione.

All'interno della comunità umana tributaria dell'unanimità violenta e prigioniera delle significazioni mitiche, non c'è luogo in cui questa verità potrebbe prevalere oppure penetrare.

Il momento in cui gli uomini sono più permeabili alla verità, è il momento in cui si dissolvono le false differenze, ma è anche il momento in cui sono più ottenebrati, perché in quel momento la violenza si intensifica. Ogni volta che la violenza comincia ad apparire come fondamento, ci sono quegli effetti che ci si può attendere da ogni epifania violenta, nella crisi acuta e nei conflitti tra doppi che privano gli uomini di ogni lucidità. La violenza potrà sempre, a quanto pare, dissimulare la propria verità, sia facendo funzionare il meccanismo di transfert e ristabilendo il sacro, sia spingendo la distruzione fino al suo termine.

Girard: O ci si oppone violentemente alla violenza e automaticamente si fa il suo gioco, oppure non ci si oppone, ed essa ti tappa subito la bocca. Il regime della violenza è tale, in altri termini, che la sua rivelazione è impossibile. Poiché la verità della violenza non può permanere nella comunità, poiché deve necessariamente farsi cacciare, potrebbe, a rigore, farsi intendere proprio in quanto si sta facendo cacciare, solo nella misura in cui diventa vittima e nel breve istante che precede il suo annientamento. Bisogna che questa vittima riesca a raggiungerci nel momento in cui la violenza le tappa la bocca. Bisogna che ne dica abbastanza da spingere la violenza a scatenarsi contro di lei ma non nell'oscurità allucinata di tutte le fondazioni religiose, che, per questa ragione, rimangono nascoste. Bisogna che ci siano dei testimoni abbastanza lucidi da riferire l'avvenimento come realmente è accaduto, senza trasfigurararlo o trasfigurandolo il meno possibile.

Perché tutto questo divenga realtà, i testimoni devono aver già subito l'ascendente di questo essere straordinario e, dopo aver anch'essi ceduto all'influsso della violenza collettiva, devono riprendersi e inscrivere in una forma non trasfigurata l'evento per eccellenza trasfiguratore.

Per condurre questo gioco inaudito, ci vorrebbe un uomo che non dovesse nulla alla violenza, non pensasse secondo le sue norme, e fosse capace di dirle il fatto suo rimanendo del tutto estraneo a essa.

Il sorgere di un essere simile, in un mondo completamente retto dalla violenza e dai miti della violenza, è impossibile. Per capire che non si può vedere e far vedere la verità senza prendere il posto della vittima, bisognerebbe già occupare questo posto, e per assumere questo posto nelle condizioni richieste, bisognerebbe già possedere la verità. Si può apprendere la verità solo comportandosi contrariamente alle leggi della violenza e ci si può comportare contrariamente a queste leggi solo avendo già appresa questa verità. L'umanità intera è prigioniera di questo circolo. Perciò i Vangeli, il Nuovo Testamento nel suo insieme e la teologia dei primi concili affermano che Cristo è Dio non perché crocifisso, ma perché Dio nato da Dio prima di tutti i secoli.

Oughourlian: Insomma, invece di costituire uno stacco improvviso, una rottura con la logica dei testi che stiamo mettendo in luce, l'affermazione della divinità di Cristo, nel senso della non-violenza e dell'amore, costituisce il solo esito possibile di questa logica.

Girard: Il fatto che sia racchiuso nei Vangeli un sapere autentico della violenza e delle sue opere non può essere di origine semplicemente umana. La nostra stessa impotenza ad appropriarci veramente di un sapere che è a nostra disposizione già da due millenni, sta a confermare una intuizione teologica estremamente precisa, anche se incapace di formulare in modo esplicito le sue ragioni. Queste ragioni possono diventare comprensibili soltanto al di là del cristianesimo sacrificale, alla luce della lettura non sacrificale resa infine possibile dal crollo di quest'ultimo.

Lefort: Proclamando la divinità di Gesù, insomma, la teologia non cede alla facilità; questa credenza non è una semplice iperbole

di lode, il frutto di un'aggiunta retorica. E' la sola risposta adeguata a una esigenza assoluta.

Girard: Riconoscere Cristo come Dio significa riconoscere in lui il solo essere capace di trascendere quella violenza che fino allora aveva assolutamente trasceso l'uomo. Se la violenza è il soggetto di ogni struttura mitica e culturale, Cristo, dal suo canto, è il solo soggetto che sfugge a questa struttura per liberarci dal suo influsso. Solo questa ipotesi permette di capire perché la verità della vittima espiatoria è presente nei Vangeli, e perché questa verità permette di decostruire tutti i testi culturali senza eccezione alcuna. Non deve essere adottata questa ipotesi soltanto perché è sempre stata quella dell'ortodossia cristiana. Tale ipotesi è infatti ortodossa, perché esisteva ai primi tempi del cristianesimo una intuizione rigorosa seppure implicita della logica evangelica.

Una divinità non violenta, se esiste, non può segnalare la sua esistenza agli uomini che facendosi cacciare dalla violenza, dimostrando agli uomini che non può rimanere nel Regno della Violenza.

Ma questa dimostrazione deve restare a lungo ambigua e non decisiva, poiché appare inefficace agli occhi di coloro che vivono secondo le norme della violenza. Perciò essa si impone dapprima in una forma in parte falsificata ed edulcorata, quella della lettura sacrificale, che reintroduce nella divinità un po' di violenza sacra.

LA CONCEZIONE VERGINALE.

Girard: Se ci si volge verso i temi evangelici apparentemente più mitici, come quello della concezione verginale di Gesù, in Matteo e in Luca, ci si accorge che, dietro le apparenze della favola, essi ci presentano sempre un messaggio opposto a quello della mitologia, che è quello della divinità non violenta, estranea alle epifanie costrittive del sacro.

Tutto ciò che nasce dal mondo e dalla «carne», per usare il linguaggio del prologo di Giovanni, è segnato dalla violenza e finisce per ritornare alla violenza. Ogni uomo, in tal senso, è fratello di Caino, il primo a portare il marchio di questa violenza.

In molte nascite mitiche, il dio si accoppia con una mortale per dare nascita a un eroe. Questi racconti sono sempre contrassegnati dalla violenza. Zeus piomba su Semele madre di Dioniso, come una bestia da preda su una vittima, e di fatto la fulmina. La concezione divina somiglia sempre a uno stupro. Si ritrovano sempre i tratti strutturali da noi enumerati, e in particolare quello mostruoso. Si ritrovano sempre gli effetti di doppi, l'oscillazione della differenza, l'alternanza psicotica del tutto e del niente. Questi accoppiamenti mostruosi di dèi, di uomini e di bestie, corrispondono al parossismo della violenza reciproca e alla sua risoluzione. L'orgasmo che placa il dio costituisce una metafora della violenza collettiva.

Lefort: E non il contrario, come vorrebbe la psicoanalisi!

Girard: Le nascite mostruose costituiscono un modo particolare per la mitologia di alludere a quella violenza che sempre la ossessiona e che suscita le significazioni più diverse. Il bambino di origine insieme umana e divina è una metafora particolarmente pertinente della risoluzione fulminea della violenza reciproca in quella violenza unanime e riconciliatrice che genera un nuovo ordine culturale.

La concezione verginale di Gesù utilizza probabilmente lo stesso 'codice' delle nascite mitologiche per trasmetterci il suo messaggio, ma il parallelismo dei codici dovrebbe, precisamente, permetterci di comprendere il messaggio e di constatare quanto vi è in esso di unico, di radicalmente diverso dal messaggio mitologico.

Tra coloro che sono implicati nella concezione verginale, l'Angelo, la Vergine e l'Onnipotente, non si instaurano dei rapporti di violenza. Qui nessuno è l'Altro nel senso dei fratelli nemici, l'ostacolo affascinante che si è sempre tentati di eliminare o di distruggere con la violenza. L'assenza di qualsiasi elemento sessuale

non ha nulla a che vedere con il puritanesimo o con la rimozione, immaginati sul finire del diciannovesimo secolo e degni, in verità, della bassa epoca che li ha generati. L'assenza di ogni sessualità è l'assenza di quella mimesi violenta che esprimono, nei miti, il desiderio e lo stupro da parte della divinità. E' l'assenza sempre di quell'idolo rappresentato dal modello-ostacolo.

Tutti i temi e tutte le parole della concezione verginale manifestano la sottomissione perfetta alla volontà non violenta del dio evangelico, prefigurazione di quella del Cristo: «Ave, o piena di grazia, il Signore è con te» (Luca, 1, 28). L'inaudito non suscita nessuno scandalo. Maria non erige nessun ostacolo tra sé e la Parola divina: «Sono l'ancella del Signore. Si faccia secondo la tua Parola» (Luca, 1, 38).

Nelle scene della nascita, si ritrova quell'infimo sussurro che annuncia lo scarso peso della rivelazione nel mondo degli uomini, il disprezzo da cui è circondata, le falsificazioni di cui è oggetto. Fin dall'origine, il bambino Gesù è l'escluso, l'eliminato, il nomade, colui che non ha neppure una pietra su cui posare il capo. La locanda non ne vuol sapere di lui; Erode lo cerca dappertutto per ucciderlo.

In tutte queste scene, i Vangeli e la tradizione cristiana, ispirandosi all'Antico Testamento, fanno passare in primo piano tutti gli esseri predisposti al ruolo di vittima, il bambino, la donna, i poveri, gli animali domestici.

Le scene della concezione verginale e della nascita di Cristo possono utilizzare un codice mitologico senza ridursi alla rozza mistificazione o alla «ingenuità mistica» che si vedono sempre in esse. Queste condanne sommarie vanno tanto più notate, nella nostra epoca, in quanto hanno cessato di essere in uso per le mitologie violente. Bisogna compiacersi, certamente, di questa trasformazione, ma non si può fare a meno di constatare che essa esclude il solo messaggio della non-violenza, quello del cristianesimo, universalmente disprezzato e respinto.

Lefort: La sola religione che sia permesso disprezzare e ridicolizzare è anche la sola che esprima qualcosa di diverso dalla violenza e dal misconoscimento di questa violenza. Viene spontaneo interrogarsi sul possibile significato di un tale accecamento nell'universo delle armi nucleari e dell'inquinamento industriale. L'intelligenza attuale è forse così estranea come pensa all'universo in cui si trova?

Girard: Nulla è più rivelatore dell'impotenza dei più grandi spiriti nel mondo moderno a cogliere la differenza tra la mangiatoia del Natale cristiano e le bestialità mostruose delle nascite mitologiche. Ecco per esempio quello che scrive Nietzsche in "Der Antichrist" dopo aver evocato, da buon erede di Hegel, ciò che egli chiama «il simbolismo eterno» del Padre e del Figlio che figurerebbe secondo lui nel testo cristiano:

«Provo vergogna a ricordare che cosa la Chiesa ha fatto di questo simbolismo: non ha forse posto una storia di Anfitrione sulla soglia della "fede" cristiana?» (13).

C'è da chiedersi perché Nietzsche provi "vergogna" a ritrovare nei Vangeli quello che celebra con entusiasmo quando lo trova al di fuori di essi. Non c'è niente, dopo tutto, di più superbamente dionisiaco del mito di Anfitrione. La nascita di Ercole mi sembra si accordi benissimo con la volontà di potenza e vi si ritrova tutto quello che Nietzsche esalta in "Die Geburt der Tragödie" e in altri scritti.

Bisognerebbe fare l'esegesi di questa pretesa, o forse reale, "vergogna". La dice infatti lunga sui due pesi e le due misure che tutto il pensiero moderno, educato alla scuola di Nietzsche e dei suoi emuli, applica allo studio della «mitologia» cristiana.

Sono parecchi i teologi moderni che soccombono tremanti davanti al terrorismo della modernità, condannando senza appello ciò di cui non avvertono neppure più la «poesia», ultima traccia nel nostro universo di una intuizione spirituale che si va estinguendo.

In questo senso Paul Tillich respinse in modo perentorio il tema della concezione verginale a causa di quella che definiva «l'insufficienza del suo simbolismo interno» (14). Beato lui che aveva visitato quel simbolismo e non ne era impressionato per nulla!

Il tema della concezione verginale in Luca non è, in fondo, molto diverso dalla tesi di Paolo che definisce Cristo come secondo Adamo, o Adamo perfetto. Dire che Cristo è Dio, nato da Dio, e dire che è stato concepito senza peccato, significa sempre riaffermare che egli è perfettamente estraneo a questo universo di violenza entro il quale gli uomini sono imprigionati da che il mondo è mondo, ossia dal tempo di Adamo. Il primo Adamo è, anch'egli, senza peccato, poiché è lui che, peccando per primo, fa entrare l'umanità in quel cerchio da cui non è più uscita. Cristo è dunque nella stessa situazione di Adamo, esposto alle sue stesse tentazioni, alle stesse tentazioni, in verità, di tutti gli uomini, ma questa volta egli vince, contro la violenza, e per l'umanità intera, la battaglia paradossale che tutti gli uomini, dopo Adamo, hanno sempre continuato a perdere.

Se Cristo, di conseguenza, è il solo innocente, Adamo non è il solo colpevole. Tutti gli uomini condividono questa colpevolezza archetipica, ma entro le possibilità di liberazione che si presentano alla loro portata e che essi si lasciano sfuggire. Si può dunque dire che il peccato è davvero "originale", ma diventa "attuale" solo a partire dal momento in cui il sapere della violenza è a disposizione degli uomini.

3. LETTURA SACRIFICALE E CRISTIANESIMO STORICO

IMPLICAZIONI DELLA LETTURA SACRIFICALE.

Girard: Sono persuaso che la lettura non sacrificale riscopra tutti i grandi dogmi canonici, e li renda intelligibili articolandoli in modo più coerente di quanto finora si sia potuto fare.

Credo che la definizione sacrificale della passione e della redenzione non meriti di figurare tra i principi che si possono legittimamente trarre dal testo neo-testamentario ad eccezione, naturalmente, dell'"Epistola agli Ebrei" che costituisce qualcosa di assolutamente particolare.

Senza mai 'giustificare' tale definizione, vedremo che si rivelerà prevedibile e in un certo senso necessaria entro un'economia della rivelazione che trasforma sistematicamente in prove ulteriori e sempre più palesi la sordità e l'accecamento di coloro che hanno orecchi per non sentire e occhi per non vedere.

Lefort: Deve trattarsi sempre, se la capisco bene, di far svolgere ai cristiani sacrificali, in questa economia, un ruolo analogo a quello dei Farisei di fronte alla prima predicazione del Regno di Dio.

Girard: Infatti. Si tratta di mostrare che i figli cristiani hanno ripetuto, aggravandoli, tutti gli errori dei loro padri giudaici. La condanna che i cristiani hanno fatto pesare sugli Ebrei cade dunque sotto il colpo della frase di Paolo nell'"Epistola ai Romani": «Non

giudicare, o uomo, poiché tu che giudichi commetti le medesime azioni» (Rom., 2, 1).

Con un paradosso inaudito, ma nella linea sacrificale della nostra umanità, la logica del Logos violento, la lettura sacrificale, rifà del meccanismo rivelato - e dunque necessariamente annientato, se questa rivelazione fosse veramente assunta - una specie di fondamento sacrificale e culturale. E' su questo fondamento che hanno finora poggiato la «cristianità» e il mondo moderno.

Oughourlian: E' un fatto innegabile. Si riconoscono facilmente nel cristianesimo storico alcuni tratti strutturali comuni a tutte le forme culturali dell'umanità, e in particolare, la presenza di quei 'capri espiatori' che sono gli Ebrei. Abbiamo mostrato il meccanismo testuale di tale espulsione, ma non è soltanto un meccanismo testuale se ha avuto delle conseguenze storiche tremende.

Girard: Penso si possa dimostrare che il carattere persecutorio del cristianesimo storico è legato alla definizione sacrificale della passione e della redenzione.

Tutti gli aspetti della lettura sacrificale sono solidali gli uni con gli altri. Il fatto di re-iniettare violenza nella divinità non può restare senza conseguenze sull'insieme del sistema, poiché scagiona parzialmente l'umanità di una responsabilità che dovrebbe essere uguale e identica per tutti.

Questa diminuzione di responsabilità per tutti gli uomini permette di particolarizzare l'evento cristiano, di diminuirne l'universalità e di cercare per esso dei colpevoli in grado di scagionarli e questi sono, naturalmente, gli Ebrei. Parallelamente, questa violenza si ripercuote, come abbiamo visto, sulla distruzione apocalittica che le letture tradizionali continuano a proiettare sulla divinità.

Ciò che rinchiude la cristianità in se stessa, in una chiusura ostile a quanto con essa non si identifica, è inseparabile dalla lettura sacrificale, che non può essere "innocente". Si possono mostrare

facilmente i rapporti tra la risacralizzazione e la storia di questa cristianità, strutturalmente omologa, peraltro, a quella di tutti gli universi culturali e contrassegnata, come questi, da un'usura progressiva delle risorse sacrificali, corrispondente a una sempre più avanzata disintegrazione delle strutture di questo mondo.

Per non aver capito il rapporto del Cristo con la propria morte, i cristiani, in seguito all'"Epistola agli Ebrei", hanno adottato il termine di sacrificio: sono stati colpiti soltanto dalle analogie della passione con i sacrifici dell'antica legge. Hanno visto solo queste analogie strutturali, non hanno visto l'incompatibilità. Non si sono accorti che i sacrifici della religione ebraica e i sacrifici di tutte le religioni non fanno altro che "riflettere" quello che le parole di Cristo, e poi la sua morte, "rivelano": la morte fondatrice della vittima espiatoria.

In questo errore iniziale si radica pure l'illusione degli etnologi, persuasi che per confutare le pretese del testo cristiano all'universalità basti precisare meglio queste analogie. L'anticristianesimo moderno non è altro che il rovesciamento del cristianesimo sacrificale e, di conseguenza la sua perpetuazione. Mai questo anticristianesimo ritorna veramente al testo e lo mette radicalmente in questione. Resta devotamente fedele alla lettura sacrificale e non può fare altrimenti perché su di essa basa la sua critica. Quello che vuol vedere nel cristianesimo è il sacrificio, per poi denunciare il sacrificio come abominevole. Di fronte al sacrificio, condivido questo atteggiamento ma penso che la critica anticristiana rimanga inefficace, non riesce mai a capire che cos'è il sacrificio; non si interroga mai seriamente su di esso. Se lo facesse, sarebbe obbligata a scoprire che, invece di essere la sola a provare ripugnanza nei riguardi del sacrificale, tutti i sentimenti che ostenta e di cui è tanto fiera, non sono altro che sentimenti cristiani falsificati, deformati, e parzialmente neutralizzati dal troppo profondo radicarsi in noi di ciò di cui ci crediamo già liberati, il sacrificio. Se il mondo moderno si dedicasse a una critica radicale del sacrificio, scoprirebbe come noi, che il cristianesimo l'ha già

preceduto su questa strada, ed è il solo capace di andare fino in fondo.

I termini sacrificio, sacrificare hanno il senso preciso di rendere sacro, di produrre il sacro. Ciò che sacrifica la vittima è il colpo inferto dal sacrificatore, è la violenza che uccide questa vittima, che l'annienta e che, al tempo stesso, la pone al di sopra di tutto, la rende in qualche modo immortale. Il sacrificio avviene quando la vittima è presa a proprio carico dalla violenza sacra; è la morte a produrre la vita, come la vita produce la morte, nel cerchio ininterrotto dell'eterno ritorno comune a tutte le grandi riflessioni teologiche direttamente innestate sulla pratica sacrificale, e del tutto estranee alla demistificazione giudeo-cristiana. Non è certo un caso che la filosofia occidentale cominci anch'essa, e in un certo senso finisca, nell'"intuizione" dell'Eterno Ritorno, comune ai Presocratici e a Nietzsche; è l'intuizione sacrificale per eccellenza.

La lettura sacrificale non è altro, in fondo, che una regressione leggera, ma decisiva, verso concezioni vetero-testamentarie. Per constatarlo, basta rifarsi ai testi del "Deutero-Isaia", già citati in una nostra precedente discussione, a quei Canti del Servo di Yahvè nei quali il testo evangelico innanzitutto e in seguito l'intero cristianesimo scorgono la "figura Christi" più stupefacente di tutto l'Antico Testamento, e a buon diritto trattandosi della vittima espiatoria già parzialmente rivelata. Il fatto che la comunità intera sia coalizzata contro il Servo per perseguitarlo e ucciderlo, non impedisce che questa vittima sia innocente e la comunità colpevole. Tutto è già cristiano in questo testo, con la sola differenza che c'è ancora una certa responsabilità di Yahvè nella morte del Servo. Questa responsabilità divina non va qui attribuita a una interpretazione tardiva che falserebbe il testo. Essa figura esplicitamente nel testo stesso, che comporta frasi come questa: «per i nostri peccati, è stato colpito a morte» (Is., 53, 8), o anche: «a Dio piacque prostrarlo con la sofferenza...» (Is., 53, 10).

Qui mi pare si possa riscontrare una forma religiosa intermedia tra le forme puramente sacrificali delle religioni definite «primitive», nello stile dei miti che sulla scia di Lévi-Strauss

abbiamo commentato, e il radicalismo non sacrificale del testo evangelico. La verità della vittima espiatoria è quasi manifesta, ma è neutralizzata dalle formule che coinvolgono Dio nella faccenda. Si ha dunque una combinazione instabile di cui certi elementi annunciano già il Dio evangelico e tutto ciò che abbiamo chiamato la sovratrascendenza dell'amore, mentre altri appartengono sempre al religioso universale. Il pensiero religioso è sulla via che conduce al testo evangelico, ma non riesce a liberarsi completamente dei concetti strutturati dalla trascendenza violenta.

La teologia sacrificale del cristianesimo non corrisponde al testo dei Vangeli, ma corrisponde perfettamente ai Canti del Servo di Yahvè. Benché il pensiero medievale abbia sempre affermato che esiste una differenza essenziale tra i due Testamenti, non è mai riuscito a definire questa differenza, e si capisce perché. Abbiamo già constatato la tendenza degli esegeti, medievali e moderni, a leggere il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico; il capitolo 8, 43-44 del "Vangelo secondo Giovanni", per esempio, è letto alla 'luce' del mito di Caino... Coloro che pretendono di leggere l'Antico Testamento alla luce del Nuovo fanno l'opposto senza rendersene conto, perché non possono mai ritrovare «la chiave della scienza» già perduta dai Farisei.

L'«EPISTOLA AGLI EBREI».

Oughourlian: Esiste tuttavia un testo neo-testamentario che propone un'interpretazione sacrificale della passione, l'"Epistola agli Ebrei", testo la cui canonicità, mi sembra, è stata a lungo discussa.

Girard: L'autore dell'"Epistola agli Ebrei" interpreta la morte del Cristo a partire dai sacrifici dell'Antica Legge. La Nuova Alleanza, come l'antica, è inaugurata nel sangue, ma poiché è perfetta, non è più il sangue degli animali, «che non possono togliere i peccati», a essere sparso, ma quello di Cristo. Essendo invece il Cristo perfetto,

il suo sangue è capace di compiere una volta per tutte ciò di cui sono incapaci i sacrifici dell'Antica Legge:

«... secondo la Legge, quasi tutto è purificato con il sangue, e senza spargimento di sangue non c'è remissione. E' dunque necessario da una parte che le copie delle realtà celesti siano purificate con tali mezzi; dall'altra che lo siano anche le realtà celesti, ma con sacrifici più eccellenti di questi. Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, in un'immagine di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore. E questo non per offrire se stesso tante volte, come fa il sommo sacerdote che entra nel santuario ogni anno con un sangue che non è il suo, altrimenti avrebbe dovuto soffrire più volte sin dalla fondazione del mondo. Ora invece una volta per tutte, alla fine dei secoli, si è manifestato per annullare il peccato con il suo sacrificio...

«Mentre ogni sacerdote si presenta ogni giorno a celebrare il culto e a offrire molte volte gli stessi sacrifici, che non possono assolutamente togliere i nostri peccati, egli invece, avendo offerto un unico sacrificio per i peccati, si è assiso per sempre alla destra di Dio, dove attende ormai che i suoi nemici siano messi come sgabello sotto i suoi piedi. Infatti con un'unica oblazione egli ha reso perfetti in eterno coloro che ha santificato» (Ebr., 9, 22-26; 10, 11-14).

Secondo l'epistola, c'è effettivamente una differenza tra la passione di Cristo e i sacrifici anteriori, ma essa si situa all'interno del sacrificale, la cui vera essenza non è mai individuata. Questa prima teologia sacrificale, come tutte quelle che seguiranno, poggia su analogie evidenti tra la forma della passione e quella di tutti i sacrifici, ma si lascia sfuggire l'essenziale.

Fra il cristianesimo e i sacrifici dell'Antica Legge, la differenza pare enorme al credente ed egli ha ragione, ma non può giustificare questa differenza finché definisce "tutto" in termini di sacrificio. E' giusto dire che il sacrificio di Cristo, a differenza degli altri, è unico,

perfetto, definitivo. In realtà, non si vede altro che l'identità e la continuità con i sacrifici anteriori, non pervenendo al meccanismo vittimario la cui rivelazione cambia tutto. Finché la differenza cristiana è definita in termini sacrificali, come tutte le differenze religiose anteriori, può soltanto, a lungo andare, affievolirsi e scomparire.

Ed è quanto, effettivamente, è accaduto. La differenza arbitrariamente postulata in seno al sacrificale stesso ha un po' alla volta ceduto il posto alla continuità e all'identità con i sacrifici, non solo dell'Antica Legge, ma dell'intero pianeta. La preoccupazione moderna di 'demistificare' i cristiani, dimostrando loro che non c'è nulla di originale nella loro religione, dipende da questo processo di usura sacrificale e pertanto resta fondata nella lettura proposta dall'epistola. Essa porta a termine la dinamica dell'epistola, che vede soltanto delle analogie strutturali, incomprensibili, fra tutti i sacrifici, compreso quello attribuito a Cristo.

La critica dell'etnologia comparata è efficace, ma contro la sola "Epistola agli Ebrei" e le innumerevoli letture che ne derivano. Tutta l'impresa demistificatrice, come lo stesso cristianesimo sacrificale, poggia sulla confusione tra l'epistola e il testo evangelico. Gli anticristiani non sono disposti a rinunciare a tale lettura più di quanto lo siano i cosiddetti cristiani tradizionalisti. Entrambi considerano la definizione sacrificale come l'essenza ultima del testo cristiano. Tutte queste dispute tra "doppi" esigono un accordo preliminare sui dati veramente fondamentali.

Per giustificare la sua lettura sacrificale, l'epistola ricorre al salmo 40, che pone sulle labbra di Cristo stesso. Ecco il salmo nella versione che ne dà l'epistola:

Tu non hai voluto né sacrificio né offerta;
un corpo invece mi hai preparato.
Non hai gradito né olocausti né sacrifici per i peccati.
Allora ho detto: Ecco, io vengo,
- poiché di me sta scritto nel rotolo del libro -
per fare, o Dio, la tua volontà (Ebr., 10, 5-7).

L'epistola interpreta questo testo come se si trattasse di un dialogo sacrificale tra Dio e Cristo, da cui gli uomini sarebbero esclusi. La lettura giudaica ha ragione di sostenere che il salmo si rivolge a tutti i fedeli. Se Dio non gradisce più i sacrifici, se il culto ha perso la sua efficacia, la volontà di obbedire a Yahvè pone tutti i fedeli davanti a obblighi nuovi. Non ci sono più limiti a ciò che esige la Legge.

E' giusto riconoscere qui un appello che si rivolge a tutti e non a uno solo. Ma cosa accadrà se c'è un solo Giusto ad ascoltare questo appello? Per quest'unico Giusto, il definitivo accantonamento dei sacrifici e l'interpretazione radicale della Legge rischiano di diventare fatali. Il seguito del salmo mostra infatti che, se esiste un rapporto del tutto particolare tra Yahvè e il Giusto, e se tale rapporto rischia di sfociare nella morte di quest'ultimo, non lo si deve al fatto che tra Yahvè e questo Giusto vi è un patto sacrificale al quale gli altri uomini sono estranei, né lo si deve a un'intesa da cui gli altri uomini a priori sarebbero esclusi, ma al fatto che si escludono loro stessi rifiutandosi di ascoltare l'appello divino. Il seguito del salmo rende manifeste le conseguenze di questa sordità. Rifiutandosi di obbedire a Yahvè, gli uomini cospirano contro il Giusto; lo trattano come vittima collettiva:

Degnati, Yahvè, di soccorrermi!
Accorri, Yahvè, in mio aiuto!
Vergogna e disonore per tutti
coloro che cercano l'anima mia per farla perire.
Volgano le spalle e siano coperti di vergogna
quanti vogliono la mia rovina!
Restino muti di stupore per la vergogna
quanti mi scherniscono! (Salmo 40, 14-16).

Il salmo è realmente vicino al Vangelo perché è vicino al Regno e alla sua regola, e soprattutto perché, a somiglianza di tutti i grandi testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, capisce che, nel parossismo della crisi, chi presta ascolto al comandamento d'amore,

chi interpreta rigorosamente la Legge, si trova di fronte a una scelta cruciale tra uccidere oppure essere ucciso.

Il salmo è effettivamente cristologico, ma l'"Epistola agli Ebrei" elimina degli attori importantissimi in una scena sviluppata compiutamente solo nei Vangeli e che nel salmo è soltanto adombrata, la collettiva messa a morte del Giusto (15).

L'autore dell'"Epistola agli Ebrei" sarebbe, sicuramente, il primo a riconoscere che Cristo è stato ingiustamente ucciso, ma nella sua lettura sacrificale la responsabilità degli uomini nella morte di Cristo non svolge alcun ruolo. Gli assassini sono soltanto gli strumenti della volontà divina; non si capisce in cosa consista la loro responsabilità. E' questa l'obiezione più corrente, alla teologia sacrificale, ed è legittima.

Sono gli assassini che perpetuano i sacrifici e gli olocausti di cui Yahvè non vuole più sentir parlare. E' nella loro prospettiva che la passione costituisce ancora un sacrificio, non in quella della vittima, la quale capisce, invece, come Dio ritenga ogni sacrificio abominevole e muore rifiutandosi di avere con loro la minima complicità. "Tu non volevi né sacrificio né offerta... Non esigevi né olocausto né vittima".

L'"Epistola agli Ebrei" ripete, insomma, quello che ripetono tutte le formulazioni sacrificali anteriori, scagiona gli uomini della loro violenza, ma in misura minore rispetto alla maggior parte di esse. Riaffermando la responsabilità divina nella morte della vittima, ammette anche una responsabilità umana il cui ruolo è mal determinato. E' come dire che questa teologia sacrificale si colloca allo stesso livello della teologia implicita del "Deutero-Isaia".

Come tutte le opposizioni che pullulano intorno al testo giudeo-cristiano, l'ebraismo e il cristianesimo storico sono d'accordo, in fondo, sull'essenziale; si lasciano sfuggire, entrambi, la rivelazione della violenza umana, ma vi si avvicinano tutti e due nei limiti del possibile senza mai arrivare a capire che sono i "doppi" l'uno dell'altro e che li separa solo ciò che, ugualmente, li unisce (16).

MORTE DEL CRISTO E FINE DEL SACRO.

Oughourlian: La sua critica della lettura sacrificale non la obbliga forse a negare la presenza del sacro, nel senso della violenza, in tutto ciò che attiene alla morte di Gesù e alla resurrezione?

Girard: Penso infatti che si debba eliminare il sacro, perché il sacro non svolge alcun ruolo nella morte di Gesù. Se il testo evangelico fa pronunciare al Cristo in croce le parole dell'impotenza angosciata e dell'abbandono definitivo «Eli, Eli Lama Sabachtani», se lascia trascorrere tre giorni simbolici tra la morte e la resurrezione, non è per indebolire la credenza in quest'ultima, o nell'onnipotenza del Padre, ma per mostrare chiaramente come qui non si tratta del sacro, ma di ben altro, ossia di una vita che scaturirebbe direttamente dalla violenza, come nel caso delle religioni primitive. Cristo non rinasce dalle proprie ceneri come la fenice; non gioca con la vita e con la morte come una specie di Dioniso; lo dimostra infatti anche il tema della tomba vuota.

La morte qui non ha nulla a che vedere con la vita. E' anzi sottolineato il carattere naturalistico di questa morte, come pure l'impotenza, quella di tutti gli uomini davanti alla morte, qui aggravata dall'ostilità della folla, ironicamente sottolineata da coloro che confondono la divinità di cui parla Gesù con il "mana" primitivo, la potenza del sacro violento. La folla sfida Gesù a fornirle il segno indiscutibile della sua potenza, che consisterebbe nello scendere dalla croce, nell'evitare la sofferenza e l'umiliazione di quell'agonia senza gloria:

«I passanti lo ingiuriavano e scrollavano il capo dicendo: "Tu che distruggi il Tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso, se sei figlio di Dio, e scendi dalla croce!". Similmente i sommi sacerdoti con gli scribi e gli anziani lo schernivano dicendo: "Ha salvato altri e non può salvare se stesso! E' il re d'Israele: scenda ora dalla croce e noi crederemo in lui! Ha confidato in Dio; che lo liberi Dio ora, se gli vuol bene! Ha detto infatti: Sono figlio di Dio!". Anche i ladroni

crocifissi con lui lo oltraggiavano nello stesso modo» (Matt., 27, 39-44).

Le controversie tra credenti e non credenti cui ha dato luogo l'«Eli, Eli, Lama Sabachtani» mostrano chiaramente quanto sia difficile sfuggire al sacro e alla violenza. I non credenti hanno sempre visto in questa frase il piccolo episodio vero che «svela il segreto» e contraddice le falsificazioni teologiche. I credenti rispondono che la frase in questione, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato», è una citazione scritturale, l'inizio del salmo 22. E tendono a conferire a questa citazione un valore puramente decorativo, analogo a quello di una frase di Plutarco in una pagina di Montaigne. Alcuni sono arrivati a suggerire che il fatto stesso di citare le Scritture provi come, fino alla morte, Gesù conservi la totale padronanza di se stesso. E' meglio non soffermarsi su questo genere di commenti, ma ne faccio cenno per mostrare che tra i credenti, come tra i non credenti, si continua ad avere la stessa concezione magica, sacrificale o, se si preferisce, 'corneilliana', della divinità.

Nella "Chute", Albert Camus fa osservare al suo personaggio principale che l'«Eli, Eli, Lama Sabachtani» è stato «censurato» da due Vangeli su quattro (17). Come si rivela più profonda Simone Weil nel giudicare la presenza di questa frase negli altri due Vangeli come un segno palese della loro origine soprannaturale: per assumere così radicalmente il carattere naturalistico della morte, il testo evangelico deve poggiare sull'incrollabile certezza di una trascendenza estranea a questa morte.

Oughourlian: Una delle ragioni che hanno fatto credere al carattere umanistico della sua lettura è l'importanza già attribuita all'«Eli, Eli, Lama Sabachtani» nella discussione apparsa su «Esprit» nel 1973. Il pensiero moderno si pone "fra" la trascendenza della violenza, che esso non riesce ancora a demistificare completamente, e quella che chiama la sovratrascendenza dell'amore, che la violenza continua a dissimularci. In questa situazione non si capisce che,

invece di contraddire e minare questa sovratrascendenza così come temono o sperano gli esegeti cristiani e anticristiani, tutto ciò che demitizza la trascendenza della violenza, come l'«Eli, Eli, Lama Sabachtani», rafforza ancora e glorifica la sovratrascendenza dell'amore.

Girard: La confusione, naturalmente, è suscitata sempre dalle analogie strutturali tra la passione e i sacrifici di tutte le religioni. La lettura sacrificale, per prima, non può vedere altro che queste analogie, e a questa lettura superficialmente strutturale restano fedeli, come qui si vede chiaramente, tutti gli anticristianesimi. Per sfuggire alla seduzione di tali analogie, per individuare i segni che affermano senza equivoco l'opposizione delle due trascendenze, bisogna innanzitutto comprendere il compimento antropologico del testo evangelico, la rivelazione del meccanismo fondatore.

Se la morte di Cristo fosse sacrificale, la resurrezione sarebbe, insomma, il «prodotto» della crocifissione. Invece non è affatto così, e la teologia ortodossa ha sempre resistito vittoriosamente alla tentazione di trasformare la passione in processo divinizzatore. Per l'ortodossia, la divinità del Cristo, senza essere, naturalmente, esteriore rispetto alla sua umanità, non dipende dagli avvenimenti che accadono nel corso della sua esistenza. Invece di fare della crocifissione una "causa" della divinità, come un certo cristianesimo dolorista è sempre tentato di fare, è meglio considerarla una sua "conseguenza". Comportarsi in maniera davvero divina, su questa terra in preda alla violenza, non significa dominare gli uomini, schiacciarli con il proprio prestigio, spaventarli e meravigliarli di volta in volta con le sofferenze e i benefici che si è capaci di recar loro, oppure fare delle differenze tra i doppi, prendere partito nelle loro dispute. «Dio non ha preferenze per nessuno». Non distingue «né Greci, né Ebrei, né uomini, né donne, eccetera». Quella che ancora può passare per pura indifferenza e infine per mancanza di onnipotenza, per tutto il tempo che la sua trascendenza la allontana infinitamente da noi e la pone al riparo dalle nostre imprese violente, si rivela come amore eroico e perfetto da quando questa

stessa trascendenza si incarna in un essere umano e cammina in mezzo agli uomini, per insegnare quale sia il vero Dio e come ci si avvicini a lui.

Il nostro primo passo è stato la rivelazione del meccanismo fondatore e tutto il resto ne deriva, non perché i testi evangelici si riducano a un contenuto puramente antropologico, ma perché non possiamo capire la vera natura del loro contenuto religioso finché persiste la nostra immemoriale minorazione nei riguardi di questo contenuto antropologico.

Lefort: Ma è soltanto in Giovanni che le scene della crocifissione sono completamente scevre di segni miracolosi. Lei invece attribuisce una uguale importanza ai quattro Vangeli. Come spiega i segni miracolosi nei Vangeli sinottici? Non demoliscono forse il suo ragionamento?

Girard: In Marco e in Luca ce n'è solo uno, e ha un valore simbolico notevole. E' il velo del Tempio che si squarcia in due, da cima a fondo. Il velo del Tempio è ciò che separa gli uomini dal mistero sacrificale, è la concretizzazione materiale del misconoscimento che fonda il sacrificio. Che il velo si squarci significa, dunque, che Gesù, con la sua morte, ha trionfato su questo misconoscimento (Marco, 15, 38; Luca, 23, 45).

In Matteo gli effetti miracolosi sono più spettacolari, ma quello più importante, malgrado le apparenze, ci rinvia anch'esso, e con quale potenza, al significato antropologico e demistificatore della passione:

«... le tombe si aprirono e molti corpi di santi che dormivano resuscitarono: uscirono dalle tombe dopo la sua resurrezione, entrarono nella Città santa e apparvero a molti» (Matt., 27, 52-53).

La resurrezione non è esclusa, come tema propriamente religioso, se lo si riconosce omologo all'azione essenziale della Scrittura, che è il ritorno alla luce di tutte le vittime sotterrate dagli

uomini, non per un'opera di morte ma per un'opera di vita. Sono le vittime, insomma, assassinate sin dalla fondazione del mondo, che cominciano a ritornare su questa terra per farsi riconoscere.

SACRIFICIO DELL'ALTRO E SACRIFICIO DI SE'.

Girard: Una volta ben individuati e definiti l'errore della definizione sacrificale e le conseguenze innumerevoli che essa comporta, il disaccordo fra i testi che suscita, il velo con cui di nuovo copre ogni rivelazione, bisogna ora osservare altri aspetti di questa definizione e soprattutto capire che cosa significhi per coloro i quali intendono oggi restarle fedeli.

Essa significa, necessariamente, tutto quello che ha significato per tutte le religioni anteriori il ricorso alla definizione sacrificale. Benché incapaci di capire il significato vero di quanto accaduto, gli uomini di buona volontà capiscono che è avvenuto qualcosa di reale e che trascende i limiti dell'umanità ordinaria. Per questo evento inaudito, pare loro naturale, e perfino inevitabile, ricorrere a quella terminologia di cui si è sempre fatto uso in tutti i casi precedenti, la terminologia sacrificale.

Tanti rimangono legati a questa terminologia, perché non conoscono altro significante per affermare il carattere trascendente della rivelazione evangelica, contro coloro che si sforzano invece di depurare il cristianesimo del sacrificio con mezzi, in verità, ancora sacrificali, poiché consistono nella completa amputazione della sua dimensione trascendentale.

Coloro che credono di difendere la trascendenza conservando il sacrificio sbagliano totalmente, perché è la definizione sacrificale, sempre accuratamente preservata dalla critica anticristiana, la responsabile dell'ateismo attuale e di quanto passa per morte definitiva di Dio. Ciò che finisce di morire, in questo momento, è la divinità ancora sacrificale del cristianesimo storico, non è il Padre di Gesù, né la divinità dei Vangeli, alla quale la pietra di inciampo del sacrificio ci ha, precisamente, sempre impedito e ancora ci

impedisce di accedere. Bisogna che 'muoia' effettivamente questa divinità sacrificale e con essa il cristianesimo storico nel suo insieme, affinché possa risorgere il testo evangelico davanti ai nostri occhi, non come un cadavere dissotterrato, ma come la cosa più nuova, la più bella, la più viva e vera da noi mai contemplata.

Il termine stesso di sacrificio ha subito, probabilmente, nel corso della sua immensa storia e in particolare sotto l'influsso dell'Antico Testamento, una evoluzione considerevole che gli ha permesso di esprimere certi atteggiamenti e certi comportamenti assolutamente necessari a tutte le forme di vita in comune. Ponendo l'accento, certamente fin dall'epoca più remota, non solo sugli aspetti espiatori e propiziatori del sacrificio, ma anche su ciò che lo rende una rinuncia senza contropartita materiale alla creatura immolata oppure all'oggetto distrutto o consumato, le religioni, talvolta anche molto «primitive», hanno conferito al sacrificio un valore etico che va al di là dei divieti, perché non si riduce più a una semplice astensione, a una condotta negativa; l'oblazione sfocia nell'oblatività.

Bisogna evidentemente cercare nell'interazione dei divieti e dei rituali l'origine dei comportamenti che meritano realmente la qualifica di etici. Per questi comportamenti, dunque, e per la riflessione che verte su di essi vale lo stesso discorso che per tutti gli altri comportamenti culturali e per ogni pensiero umano. L'umanità intera ha origine dal religioso, ossia dall'interazione tra gli imperativi che sorgono dall'unanimità vittimaria. Qui non facciamo altro che ripetere quanto abbiamo cercato di dimostrare nelle nostre discussioni antropologiche.

Con il giudaismo e il cristianesimo la morale del sacrificio ha raggiunto, certamente, il suo estremo affinamento. Tutte le forme di sacrificio oggettuale vengono contrapposte a un "sacrificarsi" di cui Cristo ci darebbe l'esempio, a un sacrificio di se stessi che costituirebbe la condotta più nobile. Sarebbe certo eccessivo condannare tutto ciò che si presenta in questo linguaggio sacrificale. Non è questo il mio pensiero. Alla luce delle nostre analisi, bisogna tuttavia concludere che qualsiasi pratica sacrificale,

anche e soprattutto quella rivolta contro se stessi, non corrisponde allo spirito vero del testo evangelico. Esso non presenta mai la regola del Regno nella luce negativa di un "sacrificarsi". Invece che essere esclusivamente cristiano, e costituire l'apice dell'"altruismo", di fronte a un 'egoismo' che sacrifica l'altro a cuor leggero, il "sacrificarsi" potrebbe, in molti casi, camuffare, dietro un alibi 'cristiano', certe forme di schiavitù suscitate dal desiderio mimetico. C'è anche un 'masochismo' del "sacrificarsi", e la dice lunga sul suo conto, più di quanto ne abbia coscienza e non voglia; esso potrebbe infatti dissimulare all'occorrenza un desiderio di sacralizzare e divinizzare "se stessi" situato sempre, evidentemente, nella diretta continuazione dell'antica illusione sacrificale.

IL «GIUDIZIO DI SALOMONE».

Girard: Per riassumere la mia argomentazione contro la lettura sacrificale della passione, ricorrerò ora a uno dei più bei testi dell'Antico Testamento, il «Giudizio di Salomone».

Il linguaggio della Bibbia mi pare più efficace contro il sacrificio di quello della filosofia o della critica moderna. Tutti gli esegeti che amano la Bibbia ricorrono innanzitutto ad essa per capirla meglio, e noi seguiremo il loro esempio.

«Un giorno andarono dal re due meretrici e si presentarono dinanzi a lui. Una delle donne disse: "Ascoltami, ti prego, o mio Signore! Io e questa donna abitiamo nella medesima casa, e io diedi alla luce un figlio, mentre lei era in casa. E' accaduto che tre giorni dopo il mio parto, anche questa donna partorì; noi stavamo insieme, non c'era estraneo con noi, all'infuori di noi due non c'era nessun altro in casa. Una notte il figlio di questa donna è morto perché lei gli si è coricata sopra. Si è alzata allora nel cuore della notte, ha preso mio figlio dal mio fianco mentre la tua serva dormiva; se lo è posto sul suo seno, ponendo sul mio seno il figlio morto. Mi sono alzata per allattare mio figlio, ma ecco, era morto!

Ma al mattino l'ho osservato bene; ecco, non era il figlio che avevo partorito io!". L'altra donna invece disse: "Non è vero! Mio figlio è quello vivo, il morto è suo!" e quell'altra replicava: "Non è vero! Tuo figlio è quello morto, il vivo è mio!". Litigavano così alla presenza del re, che diede il suo giudizio: "Costei dice: 'Mio figlio è quello vivo, il tuo è quello morto!' e quella dice: 'Non è vero! Tuo figlio è quello morto e il mio è quello vivo!'. Portatemi una spada" ordinò il re; e fu portata una spada davanti al re, che disse: "Tagliate in due il figlio vivo e datene la metà all'una e la metà all'altra". Allora la madre del figlio vivo si rivolse al re, accesa di pietà per suo figlio, e disse: "Signore, datele il bambino, non uccidetelo!" mentre l'altra diceva: "Non sarà né mio né tuo, dividetelo in due!". Allora il re prese la parola e disse: "Date il bambino alla prima, non lo uccidete. E' lei la madre". Tutto Israele venne a sapere del giudizio pronunciato dal re, ed ebbero per il re venerazione, vedendo che c'era in lui una sapienza divina per rendere giustizia» (1 Re, 3, 16-28).

Non facciamo nessuna fatica a riconoscere in questo testo l'universo della crisi mimetica e dei doppi. La condizione di meretrice, comune alle due donne, sottolinea l'indifferenziazione.

Nel corso della disputa che precede lo stratagemma geniale del monarca, il testo non fa distinzioni tra le due donne. Le designa soltanto come «una delle due donne», e come «l'altra donna». Importa poco, infatti, chi parla, poiché entrambe dicono esattamente la stessa cosa. «"Non è vero! Mio figlio è quello vivo, il morto è tuo!" e quell'altra replicava: "Non è vero! Tuo figlio è quello morto il vivo è mio!" . Questa innegabile simmetria è l'essenza stessa del conflitto umano. Perciò il testo aggiunge: «Litigavano così alla presenza del re...».

Per qualsiasi commento, il re ripete esattamente le parole delle due donne, sottolineando l'identità di linguaggio tra le avversarie e l'impossibilità che per lui ne deriva di decidere razionalmente a favore dell'una o dell'altra.

Non potendo risolvere il caso con una decisione realmente motivata, il re si dice deciso a tagliare in due il bambino; non potendo rompere la parità tra gli antagonisti, decide di spartire tra loro l'oggetto del litigio. "Decidere" significa tagliare "con la spada".

C'è una logica e una giustizia in questa decisione regale. Ma dietro questa giustizia puramente formale, si nasconde la più tremenda ingiustizia, perché il bambino non è un oggetto che si possa spartire, e si tratta dunque di ucciderlo. Questo assassinio priverà la vera madre del figlio vivo.

«"Portatemi una spada" ordinò il re; e fu portata una spada davanti al re, che disse: "Tagliate in due il figlio vivo e datene la metà all'una e la metà all'altra!"». Il re si propone, insomma, di rispettare fino in fondo la simmetria dei doppi e alla simmetria delle espressioni corrisponde l'assoluta uguaglianza di trattamento tra le due donne.

Accettando quanto propone il re, la seconda donna si rivela priva di vero amore per il bambino. La sola cosa che per lei conti "è di possedere quello che possiede l'altra". Accetta, a rigore, di esserne privata purché la sua rivale ne sia ugualmente privata. E' il desiderio mimetico, evidentemente, che la fa parlare e agire; è giunto in lei a un tale grado di esasperazione che l'oggetto della disputa, il bambino vivo, non conta più nulla; conta solo la fascinazione odiosa per il modello-rivale, il risentimento che cerca di abbattere questo modello e di trascinarlo nella propria caduta, se diventa impossibile prevalere su di esso.

La messinscena di Salomone costituisce una possibile soluzione del dilemma come pure uno stratagemma destinato a rendere manifesti i veri sentimenti materni, se sono presenti in una delle due donne. Questa messinscena fa inevitabilmente pensare a un tema importante nei libri storici e profetici, quello dei sacrifici di bambini che si sono perpetuati fino a un'epoca abbastanza tarda, a giudicare dalle ripetute condanne di cui sono oggetto. Che cosa accadrebbe se le due donne si trovassero d'accordo nell'accettare la decisione del re? Benché qui non si tratti di «passare il bambino per

il fuoco», è difficile non avvertire nel testo l'eco di un'usanza sempre definita un «abominio».

Questa usanza si è perpetuata così a lungo forse non solo per l'influsso delle popolazioni limitrofe, ma perché in un'epoca imprecisa figurava tra i sacrifici legali degli stessi Ebrei. Ha il carattere di una sopravvivenza. In numerose scene della "Genesi" e dell'"Esodo" sembra sia in gioco, storicamente, il passaggio da un universo in cui si praticava ancora, regolarmente, il sacrificio umano, e in particolare il sacrificio del primogenito, a un universo in cui i soli riti cruenti che rimangono legittimi sono la circoncisione e l'immolazione di vittime animali (benedizione di Giacobbe, sacrificio di Abramo, circoncisione del figlio di Mosè, eccetera).

Non mancano le testimonianze testuali a favore di questa ipotesi. Il suo interesse, nella mia prospettiva, è che permette di considerare la Bibbia come animata da cima a fondo da un solo e medesimo dinamismo anti-sacrificale. Si possono distinguere una serie di tappe molto diverse per contenuto e risultato, ma sempre identiche per l'orientamento generale e per la forma che assumono, sempre quella, naturalmente, della disintegrazione preliminare di un sistema anteriore, di una crisi catastrofica ma felicemente conclusa per mezzo del meccanismo vittimario che porta, ogni volta, all'istituzione di un sistema sacrificale sempre più umanizzato. La prima tappa è il passaggio dal sacrificio umano a quello animale nell'epoca definita patriarcale; la seconda tappa, rappresentata dall'"Esodo", è contrassegnata dall'istituzione della Pasqua, che pone l'accento non sull'immolazione ma sul pasto in comune e già non costituisce più, propriamente parlando, un sacrificio. La terza tappa coincide con la volontà profetica di rinuncia a tutti i sacrifici e giunge, naturalmente, a compimento solo nei Vangeli.

Queste ora non sono altro che speculazioni e, qualunque sia il loro merito, non sono indispensabili alla mia lettura del «Giudizio di Salomone». Anche se lo stratagemma immaginato dal re non avesse alcun rapporto con i sacrifici di bambini, il modo in cui è presentato gli conferisce una funzione sacrificale, che resta forse

putativa ma che è, comunque, nettamente suggerita. Si tratta, in altri termini, di riconciliare i doppi, al di là dell'impossibilità del re di differenziarli, offrendo loro la vittima che potrebbe porre fine alla disputa, poiché possono spartirsela.

Se la «soluzione» proposta dal re e gradita dalla madre del bambino morto deve essere definita sacrificale, in senso ampio, non sarebbe certamente giusto, sarebbe anzi una confusione abominevole, usare "lo stesso termine" per caratterizzare l'atteggiamento della madre vera, quella che dimostra sentimenti materni invece, appunto, di accettare la soluzione sacrificale, da lei respinta con orrore.

Voi mi direte forse che, nel secondo caso, il sacrificio è volto su se stesso, e si è completamente trasformato passando dal transitivo al riflessivo o dall'oggettivo al soggettivo. Ma risponderò che non è vero: l'abisso tra la condotta delle due donne non è misurato realmente da una semplice operazione di rovesciamento. E' radicalmente misconosciuto.

Non nego, certo, che, parlando di sacrificio a proposito della vera madre, l'etica religiosa moderna non cerchi di mettere il dito su qualcosa di molto reale. La vera madre è la sola ad avere dei diritti sul bambino ed è pronta a «sacrificarli». Si può anzi dire che offre se stessa in sacrificio, nel senso che non può supporre il seguito degli eventi. Non può essere sicura che la sua improvvisa decisione di rinunciare al bambino non sarà interpretata contro di lei come una impossibilità di sostenere più a lungo la sua audace menzogna alla presenza della maestà regale. Non può supporre la «sapienza divina» del monarca. Espone, dunque, la sua stessa vita.

Capisco benissimo perché gli esegeti vogliono ricorrere qui a un vocabolario sacrificale. Credo tuttavia che questo vocabolario si lasci sfuggire il fatto essenziale e sia causa di confusione su ciò che più importa distinguere. Non solo minimizza la differenza tra il comportamento delle due donne ma, nel caso della seconda, fa passare in primo piano ciò che in realtà è secondario, ossia l'atto di rinuncia e i rischi personali cui si espone la vera madre. La

definizione sacrificale relega in secondo piano quello che per quest'ultima conta di più, ossia che il bambino viva.

Nella definizione sacrificale, l'accento è sempre posto sulla rinuncia e sulla morte, e anche sulla soggettività divisa, vale a dire sui valori propri alla madre del bambino morto, e al suo desiderio mimetico, perfettamente identico, in ultima analisi, a quello che Freud designa come istinto di morte.

Il linguaggio sacrificale può solo tradire i valori della seconda donna, che non sono affatto orientati verso la sofferenza e la morte, che non sono affatto prigionieri di una soggettività nello stesso tempo mimetica e solipsistica - le due cose vanno sempre insieme - ma sono anzi orientati positivamente verso il prossimo e verso la vita. Il discorso sacrificale non può rendere giustizia all'importanza capitale della vita e del vivo nel linguaggio stesso del testo, al fatto che il bambino conteso dalle due donne sia sempre designato come "il bambino vivo".

La vera madre non ha alcun desiderio di «sacrificarsi». Ella si augura di vivere accanto a suo figlio. Ma è disposta ad abbandonarlo per sempre alla sua nemica, e se occorre anche a morire "pur di salvarlo dalla morte".

E' facile capire che questo testo può adattarsi alla situazione di Cristo nelle tappe che precedono la passione. Non comprendendo la minaccia che pesa sulla comunità, e le implicazioni del loro comportamento, i lettori sacrificali non vedono che tutte le parole e tutti i comportamenti del Cristo, dall'offerta del Regno alla passione, compresa la rivelazione esplicita dell'assassinio fondatore, sono determinati dalla volontà di salvare un'umanità incapace di percepire quella che ormai è la caducità, e la perfetta vanità di tutte le vecchie soluzioni sacrificali.

Il comportamento di Cristo concorda dunque in ogni punto con quello della buona meretrice, e costei deve essere considerata la più perfetta "figura Christi" che si possa immaginare. Cristo accetta di morire affinché vivano gli uomini, in un'azione che bisogna guardarsi dal definire sacrificale, anche se ci mancano le parole e le categorie per darle una definizione. Questa carenza stessa del

linguaggio suggerisce che si ha a che fare con un comportamento di cui la sapienza mitologica, filosofica e pragmatica non ha la minima idea. La buona meretrice accetta di sostituirsi alla vittima sacrificale, non perché provi un'attrazione più o meno morbosa per questo ruolo, ma perché all'alternativa tragica: uccidere o essere uccisa, lei risponde: essere uccisa, non per masochismo, «istinto di morte» o volontà di sacrificio, ma "affinché il bambino viva". In questa situazione limite, che rivela il fondamento ultimo delle comunità umane, anche Cristo assume un atteggiamento che lo espone per forza alla violenza di una intera comunità desiderosa di perseverare nel sacrificio, ossia di respingere il significato radicale di quanto le è proposto.

Per svelare fino in fondo il significato cristologico del giudizio di Salomone, si deve riconoscere che le implicazioni familiari cui pare limitarsi, come il carattere materno dell'amore che è qui in gioco, sono in realtà secondarie e bisogna sbarazzarsene. Delle due donne, quella che grida: «Datele il bambino, non uccidetelo» ci è presentata come la vera madre nel senso della carne, ed è questa, naturalmente, la soluzione che si impone nel contesto familiare, ma tale contesto non è indispensabile. L'opposizione tra doppi può avvenire al di fuori di esso e non ha bisogno né di Salomone né della sua spada per provocare la distruzione dell'oggetto della lite e forse, al limite, di ogni oggetto concepibile. Basta per questo che tale opposizione continui ad acuirsi, che non ci sia niente o nessuno per arrestare la sua escalation distruttiva.

E' nella prospettiva di questo ampliamento che ci si deve interrogare sui motivi della passione, riconoscendo in essa un comportamento omologo a quello della buona meretrice. Per capire l'atteggiamento del Padre di Gesù, basta riflettere sui sentimenti che animano il re in tutta questa vicenda. Il re non desidera né il sacrificio del bambino, e infatti il bambino non morirà, né il sacrificio della madre alla quale il bambino sarà riconsegnato, affinché entrambi vivano insieme in pace. Parimenti, il Padre non desidera il sacrificio di nessuno; ma, a differenza di Salomone, non è sulla terra per porre fine alle dispute tra i doppi; in terra, non c'è re

Salomone per fare regnare la vera giustizia! La situazione umana fondamentale è appunto il fatto che in assenza di questi Padri e di questi re sempre sapienti che farebbero regnare la giustizia su una umanità destinata all'eterna infanzia, il solo comportamento veramente umano, il solo modo di fare la volontà del Padre in terra come in cielo, è quello di chi si comporta come la buona meretrice, assumendosi i suoi stessi rischi, non per una oscura volontà di sacrificio, non per un'attrazione morbosa verso la morte, ma al contrario per amore della vita vera, per assicurare il trionfo della vita.

La lettura non sacrificale che propongo non tenta affatto di cancellare dai Vangeli quei passi che ci presentano la morte del Cristo come dedizione assoluta ai discepoli e all'umanità intera: «Non c'è maggiore prova d'amore del morire per i propri amici» (Giov., 15, 13). Sottolineiamo ancora una volta che nei Vangeli questa prova non è mai definita un sacrificio. In Paolo, dominano espressioni come «opera d'amore» oppure «opera di grazia». I rari esempi in lui di linguaggio sacrificale possono essere considerati metaforici per l'assenza di una qualsiasi teoria propriamente sacrificale, analoga a quella dell'"Epistola agli Ebrei" e a tutte le teorie susseguenti.

Il ricorso al «Giudizio di Salomone» permette di trattare come si merita l'obiezione risibile di "masochismo" che certi sensali della demistificazione oppongono meccanicamente alla nozione cristiana di dedizione fino alla morte.

Lefort: Nella letteratura tragica, esiste un testo che penso si possa mettere a confronto con il «Giudizio di Salomone», e un personaggio che è paragonabile alla «buona meretrice»; si tratta di Antigone.

Girard: Notiamo innanzitutto che, all'inizio di "Antigone", ci si trova, 'come al solito' nei tragici e nei profeti, al parossismo della violenza reciproca. La morte simultanea di Eteocle e di Polinice mi sembra simboleggi, o desimboleggi, proprio questo fatto,

l'impossibilità di differenziare perfino nella morte. Non si può mai affermare o negare nulla di uno dei due fratelli senza doverlo subito affermare o negare dell'altro. E' qui tutto il problema della violenza interminabile. Perciò Creonte intende differenziare i fratelli nemici; ma è sorprendente constatare come all'inizio del suo primo discorso, in "Antigone", esprima una formula analoga a quelle presenti pure in Eschilo e in Euripide, e che afferma appunto l'impossibilità di qualsiasi differenza:

«Nel loro duplice destino, i due fratelli perirono in un sol giorno, dando e ricevendo i colpi delle loro braccia inique».

Euripide, invece, conclude così nelle "Fenicie" la descrizione del combattimento:

«... Con la polvere ai denti, ciascuno assassino dell'altro, giacciono fianco a fianco, e tra loro il potere è ancora pari».

Da buon capo di Stato, come l'Ulisse dell'"Odissea" e il Caifa del Vangelo, Creonte vorrebbe porre fine alla peste dei doppi e sa che può riuscirci solo maledicendo uno dei due fratelli e benedicendo l'altro, esattamente come il vecchio Isacco nella storia del tutto parallela della benedizione di Giacobbe.

Creonte esige che i Tebani siano unanimi nell'esecrazione di Polinice, perché capisce che solo l'unanimità può conferire alla vittima espiatoria il potere di ristrutturare la comunità.

Per questo Creonte non può tollerare il comportamento di Antigone. Antigone si oppone alla menzogna mitologica; dice che i doppi sono identici e vanno trattati entrambi allo stesso modo. Dice, insomma, la stessa cosa del Cristo e pertanto, come lui, deve morire, espulsa anche lei dalla comunità.

Simone Weil, con la sua mirabile intuizione, ha riconosciuto in Antigone la "figura Christi" più perfetta del mondo antico. Essa ha posto l'accento sul verso prodigioso che Sofocle pone sulle labbra della sua eroina e che enuncia la verità della città degli uomini.

Questo verso, che è in genere tradotto: «Non sono nata per condividere l'odio ma l'amore», significa letteralmente: «Non per odiare insieme ma per amare insieme, io sono nata». La città degli uomini è un amare insieme solo perché è anche un odiare insieme ed è questo fondamento di odio che Antigone, come Cristo, porta alla luce per poi ripudiarlo (18).

A Creonte, il quale non può che ripeterle il vecchio ritornello di tutte le culture umane: «Non si possono trattare gli amici allo stesso modo dei nemici» (lui che poco prima riconosceva la non-differenza dei due fratelli), Antigone risponde: «Chissà se gli dèi, al di sopra di noi, vogliono veramente questo? [questa differenza che tu esigi tra i tuoi buoni e i tuoi cattivi]».

Questo verso suggerisce ciò che i Vangeli rendono completamente esplicito: se la divinità esiste, non può interessarsi alle dispute dei doppi.

Per quanto grande sia il testo di Sofocle, non si può tuttavia, secondo me, porlo sullo stesso piano del testo del «Giudizio di Salomone». Antigone eleva la sua protesta nel contesto dei riti funerari rifiutati da Creonte a Polinice. Non accetta di morire per un bambino vivo, come la meretrice del "Libro dei Re", ma per un essere già morto; e a causa di ciò il testo di "Antigone" sfugge più difficilmente di quello del "Libro dei Re" a una definizione sacrificale. Non ha la stessa potenza di rivelazione. E' al testo evangelico, naturalmente, che si deve chiedere di definire la differenza tra il testo tragico e quello biblico. Soltanto al testo tragico si può applicare un'osservazione che rivela qui il suo senso: «Lasciate che i morti seppelliscano i morti» (Matt., 8, 22).

C'è sicuramente da rammaricarsi se la capacità di attenzione di Simone Weil non si è mai orientata verso i grandi testi dell'Antico Testamento. Ne era impedita dalla sua fedeltà alle peggiori aberrazioni dell'ambiente intellettuale di cui faceva parte. Tutti i suoi maestri, come il filosofo Alain, erano degli umanisti ellenizzanti che le hanno inculcato nei riguardi del testo biblico quella specie di sacro orrore che caratterizza il pensiero moderno

nel suo insieme, tranne alcune eccezioni, generalmente screditate e prive di qualsiasi influenza.

Oughourlian: Tutto ciò richiederebbe analisi molto complesse e ricche di sfumature. Invece di costituire un progresso rispetto alla morale sacrificale, il ripudio "violento" di cui questa morale è oggi oggetto ci trascina probabilmente molto più in basso ancora e si capisce benissimo il timore che alcuni provano all'idea di rinunciare a ogni definizione sacrificale. Questo timore è tanto più giustificato in quanto questa definizione, nel caso del cristianesimo, non lascia completamente fuori del suo ambito gli aspetti più originali di quest'ultimo; lascia anzi filtrare, in una forma certo affievolita, ma ancora effettiva, certi valori che dipendono già dalla definizione non sacrificale.

Girard: Per noi non si tratta, dunque, di infliggere al cristianesimo sacrificale la condanna senza sfumature cui inizialmente sembrava trascinarci l'obbligo di mettere in evidenza l'incompatibilità radicale tra la lettura sacrificale e la lettura non sacrificale.

Se ci credessimo giustificati a condannare il cristianesimo sacrificale, ripeteremmo contro di esso lo stesso tipo di atteggiamento cui anch'esso ha ceduto. Ci saremmo valse del testo evangelico, e della prospettiva non sacrificale che instaura, per rinnovare l'orrore storico dell'antisemitismo contro l'intera cristianità. Faremmo funzionare ancora una volta la macchina sacrificale e vittimaria basandoci sul testo che, se fosse realmente inteso, la metterebbe definitivamente fuori uso.

UNA NUOVA LETTURA SACRIFICALE: L'ANALISI SEMIOTICA.

Lefort: La sua lettura dei Vangeli contraddice altre letture recenti, che si richiamano al metodo semiotico. In queste letture, il Regno di Dio è sempre definito come utopia; nel racconto della

passione, Louis Marin dà importanza a quella che chiama «la semiotica del traditore», ossia di Giuda (19).

La semiotica della passione si riallaccia alle opere di Propp sulla morfologia dei racconti popolari russi e alle sue derivazioni. In questi racconti popolari, l'eroe è inizialmente la vittima del traditore ma finisce per trionfare. Si prende la sua rivincita mentre il traditore riceve, invece, il suo giusto castigo (20).

Girard: Se questo schema fosse esatto, i Vangeli non avrebbero alcuna vera originalità. La vera vittima sarebbe dissimulata: non sarebbe Cristo, in ultima analisi, ma Giuda. Lo schema che il semiotico crede di ritrovare nei Vangeli è indubbiamente molto diffuso, non solo in quella letteratura, ma in tutte le letterature. Se realmente i Vangeli si riducono a questo, la vera vittima non è affatto quella che si pensa e il testo poggia, in ultima istanza, sull'efficacia strutturante di una vittima dissimulata. Questo testo non costituisce più allora l'eccezione assolutamente singolare che ho creduto di scoprirvi. Dobbiamo rinunciare alla nostra tesi, oppure dimostrare che questa semiotica non accede alle significazioni vere del testo.

Anche considerato sul piano puramente quantitativo, il tema di Giuda non occupa, nel racconto della passione, il posto che pretende la critica semiotica. Il tradimento di Giuda ha un carattere episodico, come il rinnegamento di Pietro, e lo spazio che gli è riservato deve essere quasi lo stesso (non ho verificato). In ogni modo, questo tradimento, come è stato talvolta notato, non è necessario sul piano dell'«intreccio». Non ha nessuna efficacia concreta. Si può forse supporre che solo l'inabilità letteraria impedisca ai redattori di elaborare un buon tradimento del tutto convincente, secondo il genere televisivo americano? Certamente no. Il testo pone sulle labbra di Gesù parole inequivocabili, parole che tagliano corto con la tesi del complotto indispensabile perché lo dichiarano perfettamente "irrilevante":

«In quello stesso momento Gesù disse alla folla: "Sono forse un ladrone, che siete usciti con spade e bastoni per catturarmi? Ogni giorno stavo seduto nel Tempio a insegnare, e non mi avete arrestato. Ma tutto questo è avvenuto affinché si adempissero le Scritture dei profeti". Allora i discepoli lo abbandonarono tutti e fuggirono» (Matt., 26, 55-56).

Le significazioni «tradimento», «complotto», «assalto armato» sono presenti nel testo ma solo per essere scartate come ridicole, insignificanti. Fanno parte di quelle cristallizzazioni mitologiche che accompagnano le suggestioni collettive di ordine vittimario. La lettura semiotica attribuisce a esse troppa importanza. Non è giocare a carte scoperte con un testo, mi pare, imputare a supposte inabilità l'assenza dei significati che vi si vorrebbe trovare a ogni costo e che in realtà non ci sono, oppure ci sono solo per essere respinti. I Vangeli ci segnalano invece la vanità di ogni strategia cospiratrice e anche su questo punto si rivelano potentemente 'decostruttori'.

E' facile capire perché il testo evangelico debba trattare come fa lo pseudo-complotto di Giuda e delle autorità ecclesiastiche. Gesù è la vittima di un contagio mimetico che si estende all'intera collettività e non è certo il caso di considerarlo vittima di un individuo particolarmente malvagio, oppure di diversi individui. I comportamenti individuali non sono altro che temi secondari e finiscono tutti in fin dei conti, per unirsi all'assembramento unanime che si sta formando contro Gesù. Importa poco, in ultima analisi, se Pilato resiste per un momento all'impulso collettivo mentre altri vi cedono subito. L'essenziale è che nessuno resiste sino in fondo. La gelosia di Giuda finisce per concordare con la politica di Pilato e con l'ingenuo snobismo di Pietro, che si preoccupa di non tradire, nel cortile del sommo sacerdote, il suo accento provinciale. Dietro l'apparenza dei motivi individuali e dei comportamenti differenziati, tutto si riduce, in fin dei conti, alla suggestione mimetica che esercita il suo potere su tutti indistintamente - «i discepoli lo abbandonarono tutti e fuggirono» -

, ma il cui effetto su alcuni, in particolare su Pietro e sugli altri dieci apostoli, si rivela temporaneo.

Per provare del tutto che nei Vangeli non si ha a che fare con la struttura classica del traditore, bisogna ancora dimostrare che manca pure l'elemento ultimo di questa struttura, e cioè il castigo del traditore. La sola differenza tra Giuda e Pietro non consiste nel tradimento ma nell'incapacità di Giuda di ritornare da Gesù. Giuda non è condannato da nessuno; si suicida e, disperando di se stesso, cerca di rendere la rottura definitiva. A operare qui è l'idea, veramente evangelica, che gli uomini non sono mai condannati da Dio: si condannano da soli con il loro comportamento. Considerandosi il solo e unico responsabile della morte di Gesù, Giuda commette l'errore inverso e alla fine equivalente a quello di Pietro, il quale afferma che, se anche tutti gli altri lo fossero, lui non sarà mai scandalizzato. In fondo, c'è sempre in tutti gli uomini lo stesso orgoglio; non vogliono riconoscere che si equivalgono tutti sotto il profilo dell'assassinio fondatore e che la loro partecipazione, forse diversa nelle sue modalità esteriori, è sempre, in ultima analisi, pressoché equivalente.

Ciò che mi colpisce nella trattazione semiotica di Giuda è il suo carattere convenzionale. Pure del tutto convenzionale, e completamente ingiustificata, nella mia prospettiva, è la definizione del Regno di Dio come «utopia». Ricompaiono, insomma, tutte le significazioni della vecchia critica storica del secolo diciannovesimo, malgrado l'apparente opposizione tra la semiologia e lo storicismo.

Gli studi semiologici restano, evidentemente, ancora frammentari. Non viene mai proposta una visione complessiva. Non si tenta di spiegare la congiunzione, in un testo tutto sommato estremamente breve, della passione e del Regno di Dio. Temo proprio che la semiologia, se mai si lancia in questa impresa, finisca anche qui nel vecchio vicolo cieco della critica storica, che trova il suo compendio nel saggio di Albert Schweitzer. Temo che malgrado il formidabile apparato di «tecnicità» di cui si circonda, la semiologia non sia capace di rinnovare i problemi. Un profumo di

«scientificità» torna a impregnare del suo prestigio letture che non ne avevano quasi più nella loro formulazione diretta e tradizionale.

Questa perpetuazione del medesimo sotto le apparenze del diverso non è, in verità, sorprendente. Ciò che cerca di ravvivare qualsiasi tentativo di esegesi evangelica ancora cieca rispetto all'essenziale, ossia la rivelazione dell'assassinio fondatore, non può essere altro che la lettura sacrificale nel senso dell'"Epistola agli Ebrei". Nel caso preciso di cui ci occupiamo, la relazione con i racconti popolari approda a una forma particolarmente elementare di lettura sacrificale. La semiotica del traditore non può fare veramente presa su un testo evangelico che non possiede la struttura mitologica che in esso si ricerca. In compenso, rivela molto bene la versione che di questo testo ha dato un certo Medioevo, perché si tratta, appunto, di una ricaduta nella mitologia e nel sacrificale. E' questa versione che si perpetua nella nostra epoca nelle rappresentazioni folcloristiche di Oberammergau e di altre località. In questa versione teatrale, indubbiamente, Giuda svolge un ruolo importante quanto lo esige la «semiotica del traditore». Non è senza interesse mostrare che gli ambienti popolari, durante il Medioevo, hanno ridotto la passione alle dimensioni di un racconto popolare. Ma questo è un contributo allo studio della lettura sacrificale e non del testo evangelico. E' anzi un contributo soltanto a una certa modalità della lettura sacrificale, perché, pur rimanendo sacrificali, le letture dell'esegesi dotta del Medioevo lo sono in un modo più complesso di quello della semiotica del traditore.

Per i tentativi recenti di rinnovamento esegetico vale la stessa cosa dei precedenti; restano sacrificali. L'altra logica, quella del Logos della non-violenza, continua a essere per essi inconcepibile. Anche se questo Logos non esistesse, e il testo evangelico si riducesse in ultima analisi a meccanismi vittimari nascosti e ad accorgimenti di autogiustificazione, per un soggetto abile a dissimularsi nelle pieghe del testo, gli accorgimenti strategici di questo soggetto sono certamente più scaltri e sottili dei trucchi abbastanza grossolani messi in evidenza dall'analisi semiotica. Essi

vanno situati al di là non solo della vecchia demistificazione renaniana e post-renaniana, ma anche dei tentativi riduzionisti di Nietzsche in "Der Antichrist" e di Max Weber in "Das antike Judentum". Invece di costituire uno sforzo per giustificare l'Antico Testamento, la tesi weberiana che ne fa l'autogiustificazione del «popolo paria», è stata elaborata in uno spirito sfavorevole al testo ma gli riconosce comunque una dinamica fondamentale di riabilitazione vittimaria, troppo potente ed efficace nel complesso perché particolari episodi che la contraddirebbero possano bastare a rimetterla in discussione. (Questa tesi si applica, naturalmente, solo all'Antico Testamento, ma potrebbe anche applicarsi al testo evangelico, e in verità già vi si applica in "Der Antichrist" di Nietzsche). Le analisi semiotiche mi paiono dunque in ritardo rispetto non solo alla lettura non sacrificale, ma alle versioni più avanzate della lettura sacrificale, desiderose, anch'esse, di ricondurre questo testo alle norme generali di ogni testualità.

LETTURA SACRIFICALE E STORIA.

Girard: Il cristianesimo storico copre i testi di un velo sacrificale. Ovvero, per cambiare metafora, li rinchiude nella tomba, spesso splendida, della cultura occidentale. Questa lettura permette al testo cristiano di fondare, a sua volta, ciò che in linea di principio non avrebbe mai dovuto fondare, una cultura, non certamente come le altre, poiché contiene in sé i germi della società planetaria che le è succeduta, ma ancora sufficientemente uguale alle altre perché vi si possano riscontrare i grandi principi legali, mitici e sacrificali costitutivi di ogni cultura.

Lefort: Le sue affermazioni preannunciano già la risposta a un'obiezione che stavamo per fare, e che deve essersi presentata alla mente dei nostri lettori ormai da parecchio tempo.

Se il meccanismo della vittima espiatoria costituisce il fondamento di ogni cultura e se i Vangeli, divulgandone il segreto,

devono impedire a questo meccanismo di funzionare, come mai, sia dopo che prima della diffusione del testo evangelico, le forme culturali hanno continuato a nascere, vivere, e morire come se nulla fosse? E, certamente, la più paradossale di tutte è quella che si fonda sullo stesso testo cristiano. La domanda è la stessa che, a giudicare da certi testi, turbava già i cristiani del primo secolo dopo Cristo. Perché il mondo va avanti come in passato? Perché le predizioni apocalittiche non si sono avverate?

Girard: Quando si parla di visione cristiana della storia, ai giorni nostri, si parla in fondo di tutt'altro che di una presa di possesso radicalmente cristiana, la quale deve necessariamente essere apocalittica. Gli storici, anche e soprattutto se sono cristiani, si vergognerebbero di prendere sul serio queste storielle, queste vecchie farneticazioni prive di interesse. Quella che ai giorni nostri passa per visione cristiana è una nozione nel contempo «seria» e «ottimistica» della storia, fatta di progresso sociale e di buona volontà universale.

Oughourlian: E' il ritardo indefinito dei rivolgimenti annunciati, insomma, che ha screditato e perfino ridicolizzato la prospettiva cristiana.

Girard: Fin qui ci siamo limitati alle significazioni del testo. Non abbiamo posto direttamente la questione del suo inserimento nella storia. Per la maggior parte dei critici un problema simile non si giustifica più. Ma noi non siamo di questo avviso. La presenza nel nostro universo dei «testi di persecuzione» piuttosto che di miti, e la crisi mondiale che ne risulta si possono capire solo per l'azione diretta o indiretta del testo evangelico.

La maggior parte dei commentatori, anche cristiani, ritengono del tutto mitiche le parole che figurano nel testo a proposito della sua azione storica. Gli avvertimenti contro l'illusione di una fine molto vicina sarebbero stati aggiunti in seguito per rinsaldare una fede popolare compromessa dai ritardi della parusia.

In realtà, la distinzione netta, soprattutto in Luca, tra due ondate apocalittiche, una giudaica e l'altra mondiale, si capisce a partire dalla logica evangelica. Il testo non ignora il misconoscimento di cui deve essere oggetto anche tra i credenti. Se si tiene conto di questo sapere, si capisce anche come la duplice economia apocalittica non faccia altro che proiettare nell'avvenire un nuovo "differimento", piuttosto che un completo soffocamento, della rivelazione inscritta nel testo. Questo differimento è tanto più prevedibile in quanto la diffusione «fino ai limiti estremi della terra», tra popoli necessariamente in ritardo sotto il profilo della sovversione religiosa, accresce la probabilità delle letture sacrificali.

La credenza in un impulso ultimo che sarebbe davvero soprannaturale non implica nessuna manipolazione miracolosa. Qui non c'è più l'irruzione di una divinità che turberebbe violentemente il corso della storia umana e sospenderebbe le leggi normali di questo corso, ma è in verità l'esatto contrario. Vi è un testo che effettivamente turba le suddette leggi, ma solo perché a poco a poco rivela agli uomini il misconoscimento che assicurava il loro funzionamento. Il trattamento evangelico della storia dipende dunque dalla stessa razionalità dell'insieme del testo e non da quella concezione nel contempo ingenua, fantasiosa e volgarmente propagandistica che gli si attribuisce.

Invece di infirmare il principio di azione storica del testo, come il testo stesso lo postula, lo svolgimento effettivo della storia post-evangelica è certamente compatibile con tale principio e anzi più che compatibile. Come non constatarlo, come non riconoscere che i «segni» sono qui per manifestare a coloro che non si rifiutano di ascoltarli che «i tempi sono compiuti». Questo compimento strutturale non significa necessariamente una realizzazione immediata negli eventi. E' proprio quello che dice il testo. Forse ci sono sempre delle possibilità di "differimento" che noi non supponiamo. Non ci si deve però scandalizzare della tendenza tra i credenti a confondere il loro apprendimento strutturale, necessariamente sconvolgente, soprattutto quando giunge

all'improvviso, con una promessa, e una minaccia di compimento immediato.

Non possiamo eludere, come ripeto, il problema del rapporto con la storia reale e vedremo che soltanto il confronto con questa storia reale, dal momento che il testo evangelico pretende di essere il solo a governarla, può rivelare sino in fondo, in questo nostro tempo, la coerenza stupefacente della sua logica.

L'annuncio evangelico prende slancio con Paolo e i suoi compagni. Gli Ebrei lo respingono ma, in tutto l'Impero Romano, il suo successo è sbalorditivo. Raggiunge uomini che non sono allo stesso grado di evoluzione religiosa degli uditori giudaici del Vangelo, gente che non conosce né la Legge né i Profeti. Ai primi convertiti vanno rapidamente ad aggiungersi vasti strati popolari e, un po' più tardi, i mondi definiti «barbari». Si può pensare che questa diffusione prodigiosa possa soltanto avvenire nella lettura sacrificale e grazie a essa.

Sul piano storico, dunque, la lettura sacrificale non può costituire un semplice «errore», il risultato di un infortunio, o di una mancanza di perspicacia in coloro che l'hanno elaborata.

Se si capisce veramente che cos'è il meccanismo vittimario, quale ruolo svolge per l'umanità intera, ci si accorge che la lettura sacrificale del testo cristiano stesso, per quanto stupefacente e paradossale nel suo principio, non può fare a meno di apparire probabile e perfino inevitabile. Essa proviene dal fondo dei tempi. Ha a suo favore il peso di una storia religiosa che, nel caso delle masse pagane, non è mai stata interrotta o scossa da qualcosa di simile all'Antico Testamento.

Per quanto concerne la vittima espiatoria e la sua rivelazione, il rapporto dell'Antico Testamento con il testo evangelico è del tutto analogo, come si è visto, a quello che il cristianesimo sacrificale intrattiene con questo testo. Se tale constatazione è poi raffrontata alle condizioni storiche concrete della diffusione evangelica, quelle che evocavamo prima, se si tiene conto del fatto che i popoli evangelizzati non erano stati toccati dall'Antico Testamento, il ruolo del cristianesimo storico diventa concepibile all'interno di una

storia escatologica governata dal testo evangelico, storia che si dirige infallibilmente verso la verità universale della violenza umana, ma con mezzi di una pazienza infinita, i soli, peraltro, capaci di assicurare alla verità sovversiva ed esplosiva contenuta in questo testo una diffusione e una comprensione se non universali, almeno vaste quanto più possibile.

Il fatto che Gesù, nei Vangeli sinottici, pretenda ancora di rivolgersi ai soli figli di Israele non prova affatto che esista uno strato evangelico primitivo, di tendenza puramente giudaizzante e particolarista. Si può pensare che questa parola si ricolleggi alla temporalità della rivelazione, all'idea che Gesù può presentarsi soltanto alla sua ora, che è la più favorevole e nel contempo l'ultima.

L'esclusione degli altri popoli non può essere che temporanea; deve risultare dal loro stato di impreparazione. Non hanno beneficiato, come gli Ebrei, di quel lungo esodo dal sacrificio che l'Antico Testamento costituisce nel suo insieme. Non sono stati condotti fino a quello stato di ricettività estrema e dunque anche di urgenza che caratterizza il popolo eletto di fronte al regno di Dio e che fa sì che esso sia anche il solo, inizialmente, a essere minacciato dalla violenza apocalittica.

Per gli altri popoli, la scelta decisiva deve essere ancora "differita", rimandata a un'epoca in cui avranno «recuperato il loro ritardo» e saranno pervenuti, anch'essi, a quel punto estremo dell'esistenza sociale in cui la predicazione del Regno di Dio diventa nello stesso tempo comprensibile e urgente.

Lefort: Che cosa sostituirà l'Antico Testamento presso questi popoli innumerevoli? Che cosa svolgerà, nel loro caso, il ruolo propedeutico assunto dal solo Antico Testamento nel caso del popolo ebreo?

Girard: Raffrontare queste due domande significa capire che si danno a vicenda la risposta. E' il cristianesimo, ma nella sua versione sacrificale, e religiosamente del tutto analoga all'Antico Testamento, che servirà da educatore dei Gentili. Esso può svolgere

questo ruolo solo nella misura in cui il velo sacrificale che si stende sul radicalismo del suo messaggio gli permette nuovamente di divenire fondatore sul piano culturale.

SCIENZA E APOCALISSE.

Girard: Il testo evangelico può fondare una nuova cultura analoga a tutte le culture anteriori solo tradendo la verità del messaggio originale. E' un fatto evidente che gli esegeti della religione giudaica, in particolare Joseph Klausner, hanno messo molto bene in risalto (21).

La storia del cristianesimo storico, come ogni storia sacrificale, consiste in un graduale allentamento degli obblighi legali, via via che diminuisce l'efficacia dei meccanismi rituali. Abbiamo detto che non si può considerare questa evoluzione soltanto dal punto di vista della decomposizione e della decadenza, come fanno, naturalmente, tutti i «conservatori», nel loro attaccamento alla definizione sacrificale. Ugualmente falsa è la concezione opposta che ritiene la stessa evoluzione puramente liberatrice e principio di un avvenire di progresso indefinito. Sia in un caso che nell'altro, come si noterà, il testo cristiano ha già detto la sua ultima parola; è situato dietro a noi e non davanti.

E' facile capire, constatando questi atteggiamenti degli stessi cristiani, che per l'immensa maggioranza degli uomini il cristianesimo vale quanto le religioni anteriori, e dunque non resterà nulla di esso al termine della crisi attuale. L'idea che questa crisi non sia quella dello stesso testo cristiano ma soltanto di una particolare lettura, di quella lettura sacrificale destinata immancabilmente a dominare le prime tappe della rivelazione cristiana, non si è mai presentata agli uomini e non può neppure presentarsi a loro, finché non sia stata fatta una distinzione tra lettura sacrificale e lettura non sacrificale, finché soprattutto non si sia imposta la superiorità di quest'ultima. La lettura sacrificale, sotto il profilo che ormai ci interessa, è solamente un rivestimento

protettivo, e sotto questo rivestimento, che nella nostra epoca va definitivamente in rovina, dopo essersi per secoli incrinato e sfaldato, si dissimula un essere vivente.

Oughourlian: Quest'idea, ancor oggi, pare inverosimile e sentendogliela esprimere si penserà che, per salvare il cristianesimo da ciò che ne fa, nella nostra epoca, una dottrina pressoché dimenticata, lei abbia concepito una tesi estremamente ingegnosa, interamente destinata a ridare al testo cristiano un'"attualità" che è incapace di recuperare con i propri mezzi.

Girard: Ha perfettamente ragione. Tutti diranno e penseranno che anch'io mi abbandono a quel genere di 'rattoppatura' che rimprovero di praticare alla psicoanalisi e ad altre dottrine che non reggono. Per quanto formidabili siano le convergenze strutturali che suggeriscono la pertinenza della logica evangelica nell'ambito dell'antropologia, i soli lettori in cui possiamo sperare saranno certamente troppo formati sui metodi intellettuali della modernità, e sulla sua concezione del possibile e dell'impossibile per seguirmi sul terreno in cui cerco ormai di trascinarli.

Per condurli su questo terreno completamente inesplorato ci vorrebbero, evidentemente, convergenze ancora più formidabili e prove ancora più lampanti di quanto finora abbiamo raccolto.

Bisognerebbe che queste convergenze e queste prove fossero qui, vicinissime, a portata di mano; bisognerebbe che i «segni dei tempi» di cui parla il Vangelo, rimproverando agli uomini di non saperli leggere, fossero non solo presenti in mezzo a noi ma non possedessero più la minima ambiguità, e l'incapacità degli uomini a individuarli derivasse dal fatto che sono troppo accecanti.

Oughourlian: Credo che i segni di cui parla siano qui intorno a noi, e proprio per non riconoscerli, per togliere a essi la loro potenza significativa, la maggior parte dei nostri contemporanei, atei o cristiani, si attaccano ostinatamente alla lettura sacrificale che sacralizza l'Apocalisse e ci impedisce di riconoscere il carattere

oggettivamente apocalittico, ossia rivelatore, della situazione attuale.

Girard: Quello che la violenza apocalittica deve innanzitutto rivelare, e la sola cosa che possa rivelare direttamente, è la natura puramente umana e la funzione nel contempo distruttrice e culturale della violenza.

Per capire che noi viviamo già questa rivelazione, basta riflettere sul rapporto che intratteniamo tutti, in quanto membri della comunità umana mondiale, con quel terribile armamento che l'umanità si è data dalla fine della seconda guerra mondiale.

Quando gli uomini parlano dei mezzi nuovi di distruzione, dicono «la bomba» come se ce ne fosse solo una e appartenesse a tutti e a nessuno, o piuttosto come se il mondo intero le appartenesse. Ed essa appare infatti come la Regina di questo mondo. Troneggia al di sopra di una folla immensa di sacerdoti e di fedeli che sembrano esistere soltanto per servirla. Gli uni sotterrano le uova avvelenate dell'idolo, gli altri le depositano sul fondo dei mari, altri ancora le disseminano per i cieli, facendo volteggiare senza fine le stelle della morte al di sopra del brulicante formicaio. Non c'è la benché minima particella di una natura depurata dalla scienza di tutte le antiche proiezioni soprannaturali che non sia reinvestita dalla verità della violenza. Non si può ignorare, questa volta, che tale potenza di distruzione è unicamente umana, ma, per certi aspetti, essa funziona in modo analogo al sacro.

Gli uomini hanno sempre trovato la pace all'ombra dei loro idoli, ossia della loro violenza sacralizzata, e, ancora oggi, cercano questa pace al riparo della violenza più estrema. In un mondo sempre più desacralizzato, solo la minaccia permanente di una distruzione totale e immediata impedisce agli uomini di distruggersi tra loro. E' sempre la violenza, insomma, che impedisce alla violenza di scatenarsi.

Mai la violenza ha esercitato con tanta protervia il suo duplice ruolo di «veleno» e di «rimedio». Non sono gli antichi carnefici del "pharmakos" a dirlo, e neppure dei cannibali ornati di piume, sono i

nostri specialisti della scienza politica. A dar retta a loro, e possiamo crederci, solo l'arma nucleare mantiene ai giorni nostri la pace del mondo. Gli specialisti ci dicono senza battere ciglio che soltanto questa violenza "protegge". Hanno perfettamente ragione, ma non si rendono conto dello strano suono che danno simili parole in un discorso che, per tutto il resto, continua a funzionare come se gli umanesimi che lo ispirano, si tratti di quello di Marx, di Montesquieu, o di altri ancora, fossero validi come in passato. Smontano gli ingranaggi della situazione con una maestria così pacifica e pedestre, sempre continuando a credere alla «bontà naturale» dell'uomo, che ci si domanda se, nella visione di tutti questi esperti, prevalga il cinismo oppure l'incoscienza e l'ingenuità.

Sotto qualunque aspetto la si consideri, la minaccia attuale somiglia ai terrori sacri e richiede lo stesso tipo di precauzioni. Si ha sempre a che fare con forme di «inquinamento» e di «contaminazione», scientificamente identificabili e misurabili, ma che non per questo ricordano meno i loro corrispettivi religiosi. E per respingere il male, non c'è mai altro mezzo che il male stesso. Qualsiasi rinuncia pura e semplice alla tecnologia pare impossibile; la macchina è congegnata così bene che sarebbe più pericoloso fermarsi che continuare ad andare avanti. I mezzi per la propria sicurezza bisogna cercarli nel cuore stesso del terrore.

L'infrastruttura nascosta di tutte le religioni e di tutte le culture si sta ora rivelando. Con le nostre mani fabbrichiamo, per poterlo contemplare, il vero dio dell'umanità, quello che nessuna religione ormai riuscirà più a camuffare. Non lo abbiamo sentito arrivare perché non viaggia più sulle ali palmate degli angeli delle tenebre, e appare sempre, ormai, dove nessuno se lo aspetta, nelle statistiche redatte dagli studiosi, nei settori più desacralizzati.

Un meraviglioso senso dell'opportunità suggerisce ai loro inventori, per le armi più terribili, i nomi che evocano meglio la violenza estrema, le divinità più atroci della mitologia greca: Titano, Poseidone, Saturno, il dio che divora i propri figli. Noi che sacrifichiamo risorse favolose per impinguare la più inumana delle violenze, affinché continui a proteggerci, e passiamo il nostro

tempo a trasmettere a pianeti già morti i messaggi ridicoli del pianeta che rischia di morire, per quale straordinaria ipocrisia pretendiamo ancora di non capire tutti quegli uomini che, prima di noi, facevano già la stessa cosa, e gettavano per esempio nella fornace di un qualunque Moloch uno solo dei loro figli, due tutt'al più, per salvare gli altri?

Il raffronto si impone, come si vede, fra la pace strana che viviamo e quella che un tempo facevano regnare, nella maggior parte delle società, le religioni propriamente rituali. Bisogna guardarsi, tuttavia, dal compiere una pura e semplice assimilazione fra i due gruppi di fenomeni. Qui le differenze contano ancor più delle somiglianze.

Se affermiamo che gli uomini «adorano» la loro potenza distruttiva, parliamo in senso metaforico. La metafora ha un valore rivelatore che non ha nulla di illusorio. Dire che l'analogia è semplicemente retorica, o che si tratta, come dicono oggi, di un «effetto di verità», sarebbe ridicolo. Si deve invece trarre una lezione da questa analogia, e non potremmo farlo se cedessimo alle vertigini del nichilismo conoscitivo che attualmente trionfa ovunque. E si capisce perché!

Ma questa lezione non è semplice. Quello che rende i nostri comportamenti attuali analoghi ai comportamenti religiosi non è un terrore veramente sacro, ma un timore perfettamente lucido dei pericoli che un duello nucleare farebbe correre all'umanità. La pace attuale poggia su una valutazione freddamente scientifica delle conseguenze uniformemente disastrose, forse persino fatali, che avrebbe per tutti gli avversari l'uso massiccio delle armi accumulate.

Le conseguenze pratiche di questo stato di cose sono già visibili nei fatti. I responsabili dell'uso delle armi mostruose si guardano bene dal ricorrervi. Per la prima volta nella storia delle «grandi potenze», si vedono avversari potenziali sinceramente desiderosi di evitare qualsiasi azione e ogni situazione suscettibile di provocare un conflitto maggiore. La nozione di «onore nazionale» è cancellata dal vocabolario diplomatico. Invece di inasprire le contese a bella posta, si cerca di placarle. Invece di gridare alla «provocazione», si

volta la testa, si fa finta di non vedere e di non sentire le vecchie spaccionate, appannaggio ormai dei risentimenti popolari e dei fanatismi ideologici.

Lefort: Dicendo che, nella situazione attuale, c'è qualcosa che somiglia a un primo tentativo di conformarsi a quella che il testo evangelico chiama la regola del Regno, lei rischia di passare per un ingenuo cultore di fantascienza. I suoi lettori non la capiranno, malgrado tutto quello che ha detto sul carattere rigoroso e implacabile di questa regola. Nell'universo in cui i meccanismi vittimari, dopo che la violenza è stata rivelata, hanno cessato di funzionare, gli uomini si trovano di fronte a un dilemma di una semplicità terribile ma evidente: o rinunciano alla violenza, oppure la violenza smisurata che scateneranno rischia di annientarli tutti, «come ai tempi di Noè».

Girard: Non vi è dubbio. Non pretendo, certo, che il comportamento sempre meno bellicoso, nella nostra epoca, dei più potenti uomini di Stato sia motivato dallo spirito evangelico. E' proprio il contrario. Se la situazione attuale ha qualcosa di evangelico, nel senso che diamo ormai a questo termine, lo si deve al fatto che è estranea a quella leziosaggine ipocrita e a quelle deplorevoli sdolcinatezze di cui tanta gente riveste il testo cristiano per renderlo più appetibile, come dicono, al gusto disincantato della nostra epoca.

Nel comportamento attuale delle nazioni minacciate dalla bufera che continuano ad alimentare sopra le loro teste, si può da un lato cogliere un'allusione al comportamento che gli uomini hanno sempre avuto nei riguardi degli idoli della violenza, e dall'altro un'allusione al comportamento che il testo evangelico richiede a tutti gli uomini, la rinuncia a ogni forma di rappresaglia.

Non si tratta dunque di confondere quello che accade oggi con l'avvento del Regno di Dio. Le due allusioni che individuo nella situazione attuale sono differenti, e anche contraddittorie. Sono entrambe realmente presenti nello stesso insieme di fatti storici,

solo perché l'attuale comportamento delle nazioni è ambiguo. Esse non sono né abbastanza sagge da rinunciare a spaventarsi reciprocamente né abbastanza folli da scatenare l'irreparabile. Si ha a che fare dunque con una situazione intermedia e complessa; vi si possono leggere delle allusioni a tutti i comportamenti passati dell'umanità come pure a quelli futuri. O ci orienteremo, infatti, sempre più verso la non-violenza, oppure scompariremo. Il carattere ancora intermedio della situazione attuale consente agli uomini di eludere i problemi giganteschi posti da questa situazione (22).

Il fatto davvero nuovo è che non si può più affidare alla violenza il compito di risolvere la crisi; non si può fare più affidamento sulla violenza. Affinché la violenza possa compiere il suo ciclo e riportare la pace, è necessario un campo ecologico sufficientemente vasto da assorbire i suoi danni. Questo campo è oggi esteso a tutto il pianeta ma forse non è già più sufficiente. Anche se oggi non è ancora vero, domani certamente l'ambiente naturale non sarà più in grado, senza diventare inabitabile, di assorbire la violenza che l'uomo può scatenare.

I giornalisti definiscono meccanicamente apocalittica una situazione che credono molto diversa da quella di cui si parla nei Vangeli, perché continuano a leggerli nella prospettiva della violenza divina.

La nostra situazione corrisponde in modo assolutamente esatto a quanto previsto dai Vangeli per questo mondo che si è autobattezzato «post-cristiano». Per non accorgersene bisogna aggrapparsi disperatamente alla lettura sacrificale, che consente, contro ogni verosimiglianza, di dichiarare divina la violenza annunciata nel testo. Perciò gli atei sono ancora più accaniti dei cristiani nel perpetuare questa definizione sacrificale.

Lefort: Come sempre, è la definizione sacrificale che impedisce alla violenza di raggiungerci.

Girard: Questa violenza ci ha già raggiunto. La lettura sacrificale perpetua ora il rifiuto di un sapere più che mai disponibile, poiché è già inscritto nella storia che viviamo e vi si iscriverà sempre di più.

Oughourlian: Oggi, insomma, non c'è nulla di meno difficile che prendere sul serio la concezione cristiana e apocalittica della storia. Difficile, semmai, è trattare i testi più impressionanti come se non esistessero, non vedere le convergenze straordinarie che affluiscono da ogni parte e che solo la lettura sacrificale ci impedisce ancora di vedere. Ma questa lettura, che oggi governa tutte le altre nostre letture, è ormai attaccata a un filo.

Girard: Credere, come faceva Renan, che il Regno è «utopico», era ancora scusabile in un mondo trionfo di orgoglio e che si riteneva invulnerabile, ma dire, come fanno oggi, che il principio evangelico della non-rappresaglia è soltanto «masochismo» significa non riflettere sull'assoggettamento che già ci impone e sempre più ci imporrà l'eccessiva mole della nostra potenza distruttiva.

Oughourlian: Quanto lei afferma suppone, mi pare, che per inventare la scienza e la tecnologia fosse indispensabile una desacralizzazione radicale di tipo evangelico. Per avere il coraggio di trattare tutti gli elementi naturali come oggetti sottoposti a leggi naturali, bisognava innanzitutto che gli dèi fossero estromessi.

Girard: Infatti. Vi è qui un'articolazione essenziale ed è bene sottolinearla. Nel mondo in cui siamo da poco penetrati, l'articolazione dei diversi temi evangelici, e soprattutto del Regno e dell'Apocalisse, questo famoso enigma che l'esegesi storica non ha mai potuto risolvere, non pone più alcun problema. Ma persone come Rudolf Bultmann non se ne sono mai accorti. Per lui, «demitizzare» i Vangeli consisteva nella soppressione pura e semplice di ciò che non si poteva più assumere nella versione sacrificale, e di cui non si poteva ancora dare una lettura non sacrificale. Bultmann, di conseguenza, ha sempre invitato i suoi

lettori a dimenticare il tema apocalittico, vecchia superstizione ebraica, come diceva, che non ha più nulla a che vedere con la nostra mentalità. Bultmann vedeva sempre nell'Apocalisse quella vendetta divina che, in realtà, non figura affatto nei Vangeli (23).

Per la prima volta ci è possibile capire il testo nella sua lettura più radicale. Questa capacità di comprensione ci deriva, evidentemente, dalla decomposizione della lettura sacrificale e dalla crisi del tutto singolare della storia contemporanea. Vi è qui una serie di eventi che possono accadere solo simultaneamente e che riportano tra noi, ma estesa al mondo intero, la situazione che dai Vangeli stessi ci è presentata come la condizione storica per il primo annuncio del Regno. Questa situazione per noi si ripete al termine di una diffusione che è avvenuta per mezzo della lettura sacrificale ed è servita come preparazione a tutti i popoli della terra.

Oughourlian: Si dirà che lei riporta tra noi i terrori apocalittici...

Girard: Per i terrori apocalittici, non c'è niente di meglio ormai del giornale quotidiano. Io non dico che è arrivata la fine del mondo. Al contrario, tutti gli elementi di analisi che pongo in rilievo hanno qualcosa di positivo. La situazione attuale non indica assolutamente che gli uomini fossero, ancora ieri, come il pensiero umanistico li descrive e che, all'improvviso, abbiano perduto una innocenza fino allora realmente posseduta. In realtà, gli uomini non sono cambiati affatto ed è questo che rende la nostra situazione pericolosa. Ciò che è rivelato non è nulla di nuovo, è una violenza che c'è sempre stata nell'uomo. E tuttavia questa violenza non ha nulla di istintivo; lo dimostra il fatto che a ogni istante è completamente a nostra disposizione, ma almeno fino a ora non abbiamo ceduto alla tentazione di ricorrevi.

La situazione mondiale deve coincidere con l'annuncio evangelico per farci capire, finalmente, che il tema apocalittico esprime questo e nient'altro. In quello che diciamo non opera la perspicacia individuale, ma un insieme di dati storici che fa pressione su di noi. Le concordanze sono così sorprendenti che

devono alla fine trionfare sugli ostacoli sempre più vacillanti opposti dalle nostre resistenze sacrificali.

Dire che siamo in una situazione di apocalisse oggettiva non significa affatto «predicare la fine del mondo», ma piuttosto dire che, per la prima volta, gli uomini sono veramente padroni del loro destino. Il pianeta intero si ritrova, di fronte alla violenza, in una situazione paragonabile a quella dei gruppi umani più primitivi, con l'unica differenza, questa volta, che ciò avviene con cognizione di causa; non abbiamo più risorse sacrificali e malintesi sacri per stornare da noi questa violenza. Accediamo a un grado di coscienza e di responsabilità mai ancora raggiunto dagli uomini che ci hanno preceduto (24).

Quello che spaventa, oggi, non è il senso nuovo che ci è richiesto, ma l'elusione kafkiana di ogni senso. Il nichilismo conoscitivo cui approdano tutti i pensieri attuali. Il rifiuto panico di gettare il minimo sguardo nella sola direzione da cui potrebbe ancora venire il senso.

Tutta la nostra cultura suggerisce che io deliro. Ma fermiamoci un attimo a considerare lo stato di questa cultura. Essa ha inventato l'etnologia, la scienza dei miti, le psicoanalisi. Questa stessa cultura si trova periodicamente scossa da crisi «apocalittiche». L'ultima dura già da più di un terzo di secolo, ed è certamente la più grave, la più angosciata, poiché gli elementi scientifici più 'duri' vi si mescolano stranamente alle più grottesche superstizioni e a elementi di religione tradizionale.

Immaginiamoci degli osservatori intelligenti venuti da un altro pianeta, che contemplino i nostri maneggi. Vedrebbero dei veri eserciti consacrarsi allo studio dei fenomeni sociali, all'interpretazione delle minime reazioni individuali e collettive. Noterebbero la straordinaria importanza che i nostri intellettuali attribuiscono, da almeno un secolo, ad antiche storie greche concernenti un tale di nome Edipo e un tale di nome Dioniso. Misurerebbero la quantità, gigantesca, dei lavori dedicati a questi personaggi, il rispetto quasi religioso di cui è circondato, fin dal secolo sedicesimo, il greco, innanzitutto, e poi tutto il primitivo

(25). Confronterebbero tutto ciò con la diminuzione costante dell'interesse rivolto al giudeo-cristiano, ossia ai testi in cui figura - ingannevole e illusoria, può darsi benissimo, ma del tutto esplicita e dunque significativa per i deliri che ci assediano - una teoria debitamente formulata della distruzione di ogni cosa. Ora, questi testi non sono la religione degli altri, ma la nostra religione; nel bene e nel male hanno fin qui dominato e ancora dominano il movimento che ci trascina verso l'ignoto. Si potrebbe credere che una società così ansiosa di osservarsi e capirsi potesse distrarre almeno una pattuglia del grande esercito accampato all'ombra dei templi greci e bororo per andare a vedere se, nel versante giudeo-cristiano, tutto è così definitivamente finito, liquidato e concluso come si crede.

Non se ne parla nemmeno. Benché il nostro pensiero non si fondi più sull'espulsione fisica della violenza e della verità della violenza, vi è forse ormai una gigantesca espulsione intellettuale del giudeo-cristiano nel suo insieme, ossia, tra le altre cose, di ogni problematica religiosa e culturale veramente seria, espulsione che diventa sempre più sistematica via via che aumentano i rischi di comprensione, e la violenza si rivela, nella storia e nella tecnologia.

Non è, certo, colpa del testo evangelico se la buona novella, da cui ci credevamo liberati per sempre, ritorna a noi in un contesto tanto temibile. Siamo stati noi a volerlo; questo contesto siamo stati noi a elaborarlo. Volevamo che la nostra dimora ci fosse lasciata: ebbene, ci è stata lasciata (Luca, 13, 35).

4.

IL LOGOS DI ERACLITO E IL LOGOS DI GIOVANNI

IL LOGOS NELLA FILOSOFIA.

Oughourlian: Mi ha sempre dato da pensare il riferimento al Cristo in termini di Verbo, ossia in greco di "Logos". La filosofia vi ha sempre visto, in Giovanni, un prestito dal pensiero greco. Questa concezione non rischia forse di demolire quella che lei ora ci ha proposto?

Girard: E' con Eraclito che la parola Logos diventa un termine essenziale della filosofia. Al di là del linguaggio propriamente detto, questo termine designa l'oggetto stesso cui mira il discorso filosofico. Se questo discorso potesse concludersi sarebbe identico al Logos, ossia al principio divino, razionale e logico, secondo il quale il mondo è organizzato.

La parola Logos appartiene pure al "Vangelo secondo Giovanni" e la sua presenza, più di ogni altra cosa, ha fatto a lungo considerare questo testo come il più 'greco' dei quattro Vangeli. Essa designa Cristo in quanto redentore e strettamente associato all'opera creatrice di Dio e Dio lui stesso.

I primi secoli dell'era cristiana hanno nei riguardi del pensiero greco una grande diffidenza. L'idea di una traduzione filosofica del cristianesimo si fa strada solo a poco a poco. Per secoli nessuno dubita che il compito essenziale di ogni pensiero cristiano sia scritturale ed esegetico. Nel Medioevo, tuttavia, la proporzione tra i due tipi di attività tende a poco a poco a invertirsi a favore della

filosofia. L'infatuazione per qualsiasi cosa greca, la ricerca avida del sapere greco, si accompagna a un lento declino della "figura Christi". E' storicamente vero che ci si allontana un po' alla volta dalla Bibbia via via che ci si volge verso la filosofia.

Con la comparsa di una «filosofia cristiana», si determina il riavvicinamento dei due Logos. L'idea di una parentela pare sempre più evidente. Non si tratta ancora, certo, di dare la preminenza al Logos greco, ma si è già sulla strada che porta a questo rovesciamento. I filosofi greci passano allora per precursori del pensiero giovanneo, un po' alla maniera dei profeti ebrei. Nella cultura ellenica si configurerebbe un'altra stirpe profetica. Un teologo moderno (citato da Heidegger nella sua "Einführung in die Metaphysik") definisce così il rapporto dei due Logos nella «filosofia cristiana»:

«Con l'apparizione effettiva della verità sotto forma divino-umana, la conoscenza filosofica dei pensatori greci circa la supremazia del Logos su ogni altro essente è stata confermata. Tale convalidazione e conferma fonda la classicità della filosofia greca» (26).

Il razionalismo moderno insorge contro questa subordinazione del pensiero greco alla rivelazione cristiana. La priorità cronologica dimostrerebbe che la scoperta del Logos appartiene ai Greci e non al cristianesimo. Il Logos di Giovanni e il pensiero giovanneo sarebbero soltanto una pallida copia dell'unico pensiero originale, che è greco. Il Nuovo Testamento non sarebbe altro che la vecchia gazza giudaica ornata delle piume di pavone greco.

Questo razionalismo non rimette in causa la parentela essenziale dei due Logos. Tutto si riduce a una disputa sulla precedenza. Si pretende di raddrizzare ciò che il cristianesimo, nella sua vana pretesa, avrebbe invertito. La sana erudizione consiste nel riconoscere come originale quello che viene in primo luogo. Per i pensatori cristiani, insomma, i filosofi greci sono dei teologi senza saperlo. Per i post-cristiani, invece, l'idea di un Logos

specificamente cristiano è una falsificazione impudente che nasconde un'imitazione grossolana della filosofia.

Da un capo all'altro del pensiero occidentale, nessuno ha mai pensato di "distinguere" i due Logos. Cristiani e anticristiani sono d'accordo sull'essenziale. Sono ugualmente persuasi che il termine Logos debba sempre ricoprire lo stesso significato.

I DUE LOGOS IN HEIDEGGER.

Oughourlian: Martin Heidegger ha voluto rompere con questa tradizione millenaria. Per la prima volta viene energicamente respinta l'idea che i due Logos siano una sola e identica cosa.

Girard: Sul Logos giovanneo, Heidegger non si distingue che in un senso molto secondario dagli altri "maîtres à penser" della modernità. Si ostina a riconoscere nel Logos giovanneo l'espressione di un autoritarismo divino che sarebbe caratteristico della Bibbia.

«Poiché Logos è, nella traduzione greca dell'Antico Testamento (dei Settanta), il nome dato alla parola, e 'parola' è presa qui nel significato ben determinato di ordine, comandamento; "oi deka logoi" sono i dieci comandamenti di Dio (il Decalogo). Così Logos significa "Xéryx, Angelos", l'araldo, il messaggero che trasmette i comandamenti, gli ordini» (27).

Ritroviamo qui, trasposto nel Logos giovanneo, il principale preconetto della modernità a proposito dell'Antico Testamento. I rapporti tra Dio e gli uomini riproducono lo schema hegeliano del «padrone» e dello «schiavo». E' un'idea passivamente ripresa anche da coloro che pretendono di 'liberarsi' di Hegel. La si ritrova in Marx, in Nietzsche e in Freud. E' accettata letteralmente a occhi chiusi da gente che non ha mai letto una riga della Bibbia. Eppure questa idea, anche se limitata all'Antico Testamento, è già falsa. Ai giorni nostri la si vuole estendere al Nuovo (cosa che Hegel non

avrebbe mai fatto) senza mai giustificare tale estensione se non mediante affermazioni perentorie nello stile di quella che abbiamo appena letto.

Heidegger non fa altro dunque che assimilare il Nuovo Testamento all'interpretazione hegeliana dell'Antico, resa più rigida e semplificata.

Heidegger è interessante, invece, laddove definisce il Logos greco. Il suo contributo essenziale non è dato dall'insistere sull'idea di «raccolgere insieme» e «riunire», di cui mostra la presenza nel termine Logos. Dice qualcosa di molto più importante e cioè che le entità riunite dal Logos sono degli "opposti, e che il Logos le riunisce non senza violenza". Heidegger riconosce che il Logos greco fa lega con la violenza (25).

I tratti che Heidegger ha messo in evidenza vanno sottolineati se si vuol distinguere il Logos greco dal Logos giovanneo. A ciò mira l'impresa di Heidegger, che mi pare legittima, e anche essenziale. Heidegger si procura i mezzi per riuscirci dal lato greco, definendo il Logos eracliteo in maniera corretta, come quella violenza - il sacro - che mantiene i doppi insieme, e impedisce loro di distruggersi a vicenda, ma si inganna, invece, sulla realtà del Logos giovanneo. Ciò che porta al fallimento il suo tentativo è la sua volontà di introdurre la violenza non solo nel Logos greco, in cui compare veramente, ma anche nel Logos giovanneo, facendo di quest'ultimo l'espressione di una divinità inutilmente tirannica e crudele.

Heidegger ritiene evidentemente che ci sia una "differenza" tra la violenza del Logos greco e la violenza che egli attribuisce al Logos giovanneo. Vede nella prima una violenza di uomini liberi, e nella seconda la violenza che subiscono gli schiavi. Il Decalogo ebraico non è altro che una tirannia interiorizzata. Heidegger qui è fedele non solo a tutta la tradizione che fa di Yahvè un despota orientale, ma al pensiero di Nietzsche che arriva al limite estremo di questa tendenza, definendo tutto il giudeo-cristiano come l'espressione di un pensiero schiavo, fatto per gli schiavi.

La "differenza" all'interno della violenza è l'illusione per eccellenza del pensiero sacrificale. Heidegger non si accorge che

qualsiasi dominio violento finisce in schiavitù perché il gioco del modello-ostacolo domina il pensiero come domina i rapporti concreti tra gli uomini. Vuole differenziare i due Logos: immettendo violenza sia nell'uno che nell'altro, si preclude la possibilità di farlo!

E' come dire che non può dissolvere la vecchia assimilazione tra i due Logos, quell'assimilazione che perdura dall'inizio della filosofia europea e che potrebbe dare a questa filosofia la sua migliore definizione, poiché essa compie proprio l'occultazione del testo cristiano, e rende effettiva la lettura sacrificale.

La sola differenza tra Heidegger e i suoi predecessori è che la relazione di mutua tolleranza finora esistita tra i due Logos è sostituita da una relazione di antagonismo. Nel cuore del pensiero europeo si è così installata la lotta dei doppi; nella loro versione heideggeriana, i due Logos sono infatti dei doppi: ci si sforza di differenziarli, si crede sia già cosa fatta; mentre in realtà sono sempre più indifferenziati. Più ci si sforza di rimediare a questo stato di cose, più lo si aggrava.

E' la traduzione filosofica della situazione in cui si trova l'intelligenza occidentale. Heidegger la riflette ancor meglio in quanto non crede di rifletterla più. Se la filosofia occidentale è definita dall'assimilazione dei due Logos, non vi è dubbio che Heidegger si iscrive ancora in questa tradizione; egli non può "concludere" veramente la filosofia perché non può indicare una differenza reale tra il Logos eracliteo e il Logos giovanneo.

Vale per Heidegger quello che vale per gli altri grandi pensatori moderni. Il suo pensiero non è né fantasioso né gratuito. Se non compie la separazione auspicata, prepara la scoperta decisiva, annuncia realmente quella fine della metafisica occidentale di cui parla di continuo.

Che cosa dimostra Heidegger, infatti, quando afferma che il Logos eracliteo mantiene gli opposti insieme non senza violenza? Parla, senza ancora rendersene conto, della vittima espiatoria e del sacro che da lei sorge. E' la violenza del sacro che impedisce ai doppi di scatenare una violenza ancora maggiore. Il Logos eracliteo,

secondo Heidegger, è il Logos di tutte le culture umane in quanto sono, e sempre rimangono, fondate sull'unanimità violenta.

Se si esaminasse Heidegger alla luce della vittima espiatoria, si vedrebbe che dietro l'interpretazione delle parole chiave della lingua tedesca e greca, e dietro soprattutto la meditazione sull'"essere", si tratta sempre, in ultima analisi, del sacro. Heidegger risale al sacro, ritrova certi elementi della polivalenza sacra partendo dal vocabolario filosofico. Perciò il campo per eccellenza della filosofia heideggeriana è la filosofia presocratica, in particolare quella di Eraclito, il filosofo che al sacro resta più vicino.

E' questo rapporto con il sacro, nel linguaggio della filosofia, che rende il testo di Heidegger così 'oscuro' e affascinante. Se lo si rilegge nella nostra prospettiva, si vedrà che i 'paradossi' di cui questo testo brulica sono sempre i paradossi del sacro. Per completare Heidegger e renderlo perfettamente chiaro, non si deve leggerlo in una luce filosofica ma alla luce della etnologia, non di una etnologia qualsiasi, naturalmente, ma di quella, da noi appena delineata, che scopre finalmente il meccanismo della vittima espiatoria e riconosce nella polivalenza del sacro, non un pensiero che mescola tutto, come pretendono Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss, ma la matrice originaria del pensiero umano, il crogiolo in cui prendono forma a poco a poco, per differenziazioni successive, non soltanto le nostre istituzioni culturali, ma tutti i nostri modi di pensiero.

Rinchiudendosi nella filosofia e facendone l'ultimo ed estremo rifugio del sacro, Heidegger non può superare certi limiti, quelli appunto della filosofia. Per capire Heidegger, bisogna rendersi conto che deve essere letto, come i Presocratici prima di lui, nella prospettiva radicalmente antropologica della vittima espiatoria.

Oughourlian: Né con Heidegger, né con i suoi successori, la filosofia risale al di qua dei Presocratici perché troverebbe, allora, il religioso e dovrebbe rinunciare a se stessa; è questo, sul piano etnologico, il compito che si assegna ed è facile capire, a questo punto, come oltrepassi il campo filosofico.

Girard: Come tutti i pensatori moderni che hanno, in fondo, un solo e identico nemico, il cristianesimo sacrificale, sempre confuso con il testo cristiano, Heidegger prepara realmente la rottura decisiva che continuamente annuncia, ma, nei riguardi di questa rottura, la sua opera costituisce anche un fattore di estrema resistenza. Crede di compiere lui ciò che si sta compiendo, ma in uno spirito completamente diverso da quello della sua filosofia. Non c'è vero compimento, infatti, se non nella rivelazione del testo cristiano come sovrano sotto ogni aspetto, unico interprete di una storia sulla quale esso già regna segretamente nell'esclusione stessa di cui è oggetto.

Se realmente esiste, tra il Logos greco e il Logos cristiano, una differenza essenziale, deve necessariamente apparire sul piano della violenza. O abbiamo detto solo delle sciocchezze, oppure il Logos giovanneo non è affatto ciò che Heidegger ne fa quando lo interpreta, sulla base del Decalogo, come una specie di servo atterrito e autorizzato soltanto a trasmettere gli ordini di un padrone feroce. Abbiamo mostrato come tutto l'Antico Testamento rescinde i transfert della vittima espiatoria e un po' alla volta si separa dalla violenza sacra. Invece di restare, dunque, sotto la dipendenza del sacro violento l'Antico Testamento, se ne distacca, pur rimanendovi, nelle sue parti più primitive, vincolato quel tanto che basta perché lo si possa accusare, senza eccessiva inverosimiglianza, di essere violento, come appunto fa Hegel.

Ciò che in Yahvè ci appare violenza estrema è in realtà lo sforzo di tutto l'Antico Testamento per svelare la reciprocità violenta dei doppi. Nei Vangeli, come abbiamo detto, questo processo giunge al termine. Credere che questo termine coincida necessariamente con un'assenza pura e semplice di divinità, significa confessare ingenuamente che per noi non ci può essere altro dio all'infuori della violenza. Il "Vangelo secondo Giovanni" afferma che Dio è amore e i Vangeli sinottici ci precisano che Dio tratta i fratelli nemici con uguale benevolenza. Per il Dio del Vangelo, non esistono le categorie che scaturiscono dalla violenza e a essa

ritornano. Che nessuno gli chieda di mobilitarsi docilmente all'appello dei nostri odi fraticidi.

Il Figlio svolge sì un ruolo di mediatore tra il Padre e gli uomini, ma non per questo trasmette i comandamenti di un despota arbitrario. Non ha nulla dell'araldo militare, circondato di fasto e preceduto dalle trombe; questa descrizione è ridicola da quanto è falsa; non sono i profeti ebrei ad amare le lussuose apparenze e gli sfoggi del prestigio; tutto ciò si ritrova piuttosto nei Greci e nei loro eredi spirituali, amanti tutti del teatro e delle trombe che squillano sulla scena. Non c'è teatro presso gli Ebrei.

Lefort: Questo non-intervento evangelico si può, certo, imputarlo al Padre, come si imputa allo Yahvè biblico l'atteggiamento contrario. Basterà avere a che fare con l'uno perché si invochi l'altro e viceversa. Le rane, come si sa, non sono mai contente del loro re.

Girard: Ma questa non-violenza, che pare così ridicola da parte di una divinità trascendente, cambia radicalmente aspetto se la si trasferisce su questa terra, se gli uomini ne fanno il modello della loro condotta in mezzo agli altri uomini.

Se il Padre è come il Figlio lo descrive, la Parola del Figlio, quella che abbiamo appena citato, è proprio la Parola del Padre, poiché definisce l'essere stesso del Padre e questa Parola non è una semplice rappresentazione; essa ci invita ad agire, a divenire simili al Padre comportandoci come lui si comporta. La Parola del Padre, identica al Padre, consiste nel dire agli uomini ciò che è il Padre affinché possano imitarlo: «Amate i vostri nemici, pregate per i vostri persecutori; sarete così figli del Padre vostro».

Gesù è infatti un mediatore tra il Padre e gli uomini, poiché trasmette loro la Parola del Padre. Si può certo sostenere che si tratta in questo caso di un comandamento tirannico, più tirannico di tutti i comandamenti del malvagio Yahvè, poiché gli uomini non sono ancora mai riusciti a seguirlo, ma non è ammissibile vedere in Gesù l'araldo che in lui vede Heidegger, il portavoce occasionale, la

semplice cinghia di trasmissione in una macchina autoritaria e burocratica.

Che Gesù non sia un semplice araldo lo dimostra il fatto che egli persiste a comportarsi conformemente a questa Parola, malgrado l'accoglienza negativa fattagli dagli uomini.

Il rapporto tra il Padre e il Figlio non può essere di subordinazione atterrita, come dice Heidegger. E' invece un rapporto d'amore non differenziato.

DEFINIZIONE VITTIMARIA DEL LOGOS GIOVANNEO.

Oughourlian: Vorrei fare a questo punto due osservazioni. La prima è che lei si distacca totalmente da quanto la filosofia e la psicoanalisi hanno creduto di poter fondare sulla differenza tra religione del Padre e religione del Figlio. La seconda è una domanda che mi pare fondamentale: affermando che tra il Padre e il Figlio non c'è differenza, non rischia di farli cadere in un rapporto tra doppi?

Girard: L'amore, come la violenza, abolisce le differenze. Una lettura strutturale non vede né una cosa né l'altra; "a fortiori", non vedrà neanche la loro incompatibilità radicale. Noi cerchiamo invece di stabilire questa incompatibilità, e sono dunque costretto a rinviarvi sia all'insieme della dimostrazione, che vi approda, sia alle parole del Vangelo sull'incapacità dei saggi e dei furbi di vedere quello che vedono i fanciulli.

Se è vero tutto questo, la definizione del Logos deve tenerne conto. Invece di dissimularsi allo sguardo, la differenza tra il Logos greco e il Logos giovanneo deve essere nascosta solo per la complessità tortuosa di un pensiero che non riesce mai a liberarsi della sua violenza.

Questa differenza è sfuggita da sempre allo sguardo filosofico e sfugge ancora a Heidegger, non perché sia realmente difficile da scoprire. E' impossibile che il prologo del "Vangelo secondo

Giovanni" abbia 'dimenticato' questa differenza, l'abbia omessa. La 'specificità' del Logos giovanneo deve essere del tutto evidente e perfino clamorosa nel testo di questo prologo, ma fino a oggi nessuno se n'è accorto, per non aver capito il ruolo della violenza nel Logos culturale. Il segreto della vittima espiatoria deve essere svelato nella definizione stessa del Logos, e in queste poche righe tutto ciò che è nascosto deve essere già rivelato, ma noi siamo ancora incapaci di assumere questa rivelazione. Una volta scoperto il meccanismo della vittima espiatoria, diviene manifesta la singolarità assoluta del Logos giovanneo. La sua differenza rispetto al Logos di Eraclito non pone più alcun problema. Come dice Heidegger, "un mondo separa tutto ciò da Eraclito", ma non il mondo che il filosofo immagina.

Non è necessaria alcuna analisi; vedere questa differenza clamorosa non è che un gioco da bambini, nel senso che solo i bambini, nella prospettiva evangelica, vedono la semplicità delle cose essenziali, la differenza tra la violenza e la pace, che oltrepassa l'intelletto umano:

Di ogni essere [il Logos] era la vita
e la vita era la luce degli uomini
e la luce splende nelle tenebre
"e le tenebre non l'hanno compresa"

...

egli era nel mondo
e il mondo fu fatto per mezzo di lui
"e il mondo non l'ha riconosciuto"

Venne a casa sua
"e i suoi non l'hanno ricevuto"
(Giov., 1, 4-5; 1, 10-11).

Il Logos giovanneo è infatti il Logos estraneo alla violenza; è dunque un Logos sempre espulso, un Logos che non è mai presente e che non determina mai nulla in modo diretto nelle culture umane:

esse poggiano sul Logos eracliteo, ossia sul Logos dell'espulsione, sul Logos della violenza che resta fondatrice solo in quanto misconosciuta. Il Logos giovanneo è quello che rivela la verità della violenza facendosi espellere. Si tratta principalmente della passione, certo, ma in un senso generale che presenta il misconoscimento del Logos, la sua espulsione da parte degli uomini come un dato fondamentale dell'umanità.

Non si può affermare che l'essenziale non sia detto; nello spazio di poche righe, l'essenziale è ripetuto tre volte; il Logos è venuto nel mondo ma il mondo non l'ha riconosciuto, i suoi non l'hanno ricevuto; gli uomini non hanno compreso nulla. Da duemila anni esistono queste parole, e gli uomini hanno continuato a commentarle, ma voi potete leggere tutto e vedrete che a loro sfugge sempre l'essenziale: il ruolo dell'espulsione nella definizione del Logos giovanneo.

Queste parole, insomma, esprimono l'accecamento stesso dei commentatori che esse ispirano. L'esegesi e la filosofia, cristiane e anticristiane, si sono sempre comportate e ancora si comportano di fronte al prologo di Giovanni in modo da confermare l'esattezza letterale del suo dire. E' sempre lo stesso misconoscimento e lo stesso malinteso. Non c'è passo essenziale, nei Vangeli, che non contenga la rivelazione della vittima fondatrice o non sia esso stesso questa rivelazione, a cominciare dal testo della passione.

Vi è qualcosa in tutte le culture umane e nel funzionamento della mente umana che ci ha sempre spinti a misconoscere il vero Logos, a credere, insomma, che vi sia un solo Logos e importa poco, allora, se lo attribuiamo ai Greci o agli Ebrei poiché è sempre la stessa violenza che interviene innanzitutto come religione, e che poi si frammenta in discorsi filosofici, estetici, psicologici, eccetera.

Per capire che questi discorsi sono equivalenti, basta constatare che nessuno di essi rescinde mai i transfert contro la vittima espiatoria, nessuno rivela il meccanismo fondatore della città degli uomini. All'interno di questo discorso, di conseguenza, ogni rottura è secondaria; prevale piuttosto la continuità ed essa ha sempre impedito, anche ai commentatori cristiani, di riconoscere la

singularità assoluta del Logos giovanneo, perfino laddove diviene perfettamente esplicita.

Ogni sforzo per appropriarsi del Logos giovanneo si traduce necessariamente in una ricaduta nel Logos mitico-filosofico. L'errore che fonda ogni pensiero occidentale designa chiaramente la verità unica di questo mondo; sotto il Logos greco, cui il pensiero occidentale lo assimila indebitamente, il Logos giovanneo non può sussistere; si fa sempre cacciare da un mondo che non potrebbe essere il suo. Questo processo fa tutt'uno con la lettura sacrificale del cristianesimo. L'errore è identico a quello degli Ebrei che si credevano capaci di trattenere per sempre Yahvè nel loro Tempio ed erano sordi agli avvertimenti profetici. Si ripete sempre lo stesso 'errore', la presunzione di un «popolo eletto», che percepisce benissimo l'errore dell'altro, quell'errore che lo ha reso, a sua volta, erede della promessa, ma non si accorge che, per il suo stesso orgoglio, sta per commettere il medesimo errore.

La differenza del vero Logos è passata inosservata perché la sua perdita fa tutt'uno con l'illusione che si ha di accoglierlo nel momento stesso in cui lo si sta espellendo. Si crede di far posto, per la prima volta, al Logos cristiano, nella città cristiana, e di dargli finalmente la dimora terrena che non ha mai posseduto, ma ci si richiude invece nel Logos del mito.

Heidegger, per primo, trae delle conseguenze rigorose dalla sostituzione del Logos greco al Logos giovanneo in tutto il pensiero cristiano e post-cristiano. Il Logos espulso è realmente introvabile. Heidegger può affermare, a buon diritto, che in Occidente non c'è mai stato altro pensiero che quello greco, anche quando le etichette erano cristiane. Non si può isolare nel pensiero occidentale un pensiero specificamente «cristiano», afferma Heidegger. Il cristianesimo non ha un'esistenza propria nell'ordine del pensiero. La continuità del Logos greco non è mai stata interrotta; quando gli uomini si rimettono a pensare, nel Medioevo, si rimettono a pensare greco. La storia della filosofia occidentale non ha dunque da fare la minima allusione al cristianesimo e Heidegger scrive, effettivamente, questa storia, senza mai menzionare il

cristianesimo. Heidegger compie il gesto ultimo che sbarazza il pensiero occidentale di tutti i residui pseudo-cristiani che ancora lo ingombravano e, su questo piano, compie la separazione dei due Logos, mostrando che tutto è greco, niente è cristiano. Egli prende atto di una espulsione ormai completa e che, in un certo senso, è sempre stata completa, perché era già compiuta nella definizione sacrificale del cristianesimo.

Benché sia accecato dalla ostilità che gli ispirano il giudaico e il cristiano, Heidegger partecipa suo malgrado, come ogni vero pensatore, all'opera immensa della rivelazione. Pur riuscendo soltanto a travisarli, ha ragione di cercare gli antecedenti del Logos giovanneo tra gli Ebrei piuttosto che tra i Greci, in quella "Parola di Dio" che svolge già un ruolo di grande rilievo nel "Deutero-Isaia". E', peraltro, quello che sempre di più fanno i migliori esegeti della Bibbia, compreso W. F. Albright in parecchi suoi lavori e in particolare nell'opera più nota al grande pubblico, "From the Stone Age to Christianity" (29).

Allo stesso modo nella nostra epoca, tutti coloro che denunciano quello che chiamano il logocentrismo occidentale, al seguito di Heidegger, ma invertendo i suoi valori, non fanno altro che adoperarsi senza rendersene conto per la rivelazione del vero Logos. Credono di poterlo includere nella loro critica. Non sanno che sono loro a essere compresi nella critica che esso opera.

Oughourlian: Questa distinzione tra i due Logos è fondamentale. Lei dice, in fondo, che tutte le forme religiose, filosofiche e post-filosofiche moltiplicano le differenziazioni di ogni sorta per dissimulare, eludere o perfino negare esplicitamente questa distinzione, la sola fondamentale. Lei fa il contrario; cerca di mostrare la vanità di tutte le differenze rispettate dagli uomini al fine di ritrovare una distinzione unica, la distinzione assoluta tra il Logos della violenza, che non è, e il Logos dell'amore, che è.

Girard: Questa rivelazione è la stessa del Logos, espulso ancora una volta nel cristianesimo dalla lettura sacrificale che se ne dà,

ossia da un ritorno del Logos della violenza. Non per questo il Logos cessa di rivelarsi, ma tollera, una volta di più, questa copertura per differire ancora per poco la pienezza della sua rivelazione.

Il Logos dell'amore lascia fare; si lascia espellere sempre dal Logos della violenza, ma la sua espulsione è sempre meglio rivelata, rivelando insieme che il Logos della violenza è quello che esiste solo espellendo il vero Logos e in un certo senso parassitandolo.

«IN PRINCIPIO».

Oughourlian: Credo che non possiamo lasciare il prologo del "Vangelo secondo Giovanni" senza parlare della prima frase: «In principio era il Verbo...». Questa frase, naturalmente, ricorda la prima frase della "Genesi", e dell'intera Bibbia: «In principio, Dio creò il cielo e la terra».

Girard: Alcuni commentatori pensano che le somiglianze con la "Genesi" continuino nei versi successivi con i temi della creazione, della luce e delle tenebre, che figurano anch'essi, come è noto, nella "Genesi" (30).

Alla luce delle nostre analisi, questo parallelismo delle espressioni acquista un significato capitale. Nel prologo di Giovanni, l'intera Bibbia è "ricominciata" nella prospettiva del Logos espiatorio, la prospettiva che cerchiamo di far nostra.

Guidata dagli esempi tratti dai Vangeli, e dalle Epistole di Paolo, l'esegesi tradizionale, nel corso del Medioevo, ha cercato di leggere l'Antico Testamento alla luce del Nuovo. Ha ottenuto solo dei risultati limitati e questo tipo di interpretazione è stato alla fine abbandonato come irrazionale e mistico. Gli esegeti medievali non potevano sapere fino a che punto avevano ragione di vedere nelle grandi figure dell'Antico Testamento delle prefigurazioni e degli annunci del Cristo. Non potevano giustificare un'intuizione che, in seguito, è stata respinta come pura farneticazione dalla ricerca razionalistica e moderna, mentre in realtà, per quanto incompleta,

essa va molto al di là di tutto quello che la critica moderna ci ha mai proposto. Solo alcuni autori, nella nostra epoca, come Paul Claudel e padre de Lubac, hanno presentito che questo tipo di esegesi era la più ricca e la più efficace, ma non sono riusciti, neppure loro, a giustificare scientificamente le loro intuizioni (31). Questa giustificazione scientifica dell'intuizione religiosa coincide con l'idea, suggerita dal prologo di Giovanni, che, per chiarire l'intera Bibbia alla luce del Nuovo Testamento e rileggerla in una luce veramente cristologica, bisogna riconoscere nel Verbo di verità il sapere della vittima espiatoria sempre espulso dagli uomini. Finché questo riconoscimento non avviene, la comprensione razionale del rapporto oggettivo che unisce i due Testamenti resta impossibile.

Per intendere fino in fondo il rapporto tra il racconto della creazione nella "Genesi" e il prologo del "Vangelo secondo Giovanni", bisogna certamente riflettere sul primo grande mito della Bibbia, quello di Adamo ed Eva cacciati dal paradiso terrestre. Questo mito è la delizia del pensiero moderno, che crede sempre di riconoscervi l'essenza 'repressiva' della Bibbia e ci gratifica da parecchi secoli di un vero diluvio di demistificazioni abbastanza ripetitive e banali, tanto banali e ripetitive, in verità, quanto hanno dovuto esserlo per i passeggeri i quaranta giorni di pioggia ininterrotta trascorsi nell'Arca di Noè.

Ci riteniamo i primi a 'demistificare' il mito di Adamo ed Eva e gridiamo ai quattro venti il nostro orgoglio. Ma non vediamo ciò che caratterizza essenzialmente questo mito, e cioè il fatto di porre i rapporti tra la divinità e l'umanità in termini di espulsione. Esattamente come il prologo del "Vangelo secondo Giovanni". La sola differenza, che nessuno nota, ma essenziale, e non lo si ripeterà mai abbastanza, è che "nel mito di Adamo ed Eva è ancora la divinità che manipola ed espelle l'umanità", per assicurare la fondazione della cultura, mentre "nel prologo di Giovanni è l'umanità che espelle la divinità".

Il mito della "Genesi" è ben lungi dall'essere un mito come gli altri. Testimonia già dell'"opera" vetero-testamentaria sulla vittima espiatoria poiché, nei rapporti tra l'umano e il divino, pone già in

primo piano l'espulsione, «l'eliminazione radicale» come direbbe Lévi-Strauss: fa già dello strutturalismo, insomma, ma come lo strutturalismo, e in conformità a tutti gli altri miti, continua a ingannarsi sul senso vero dell'espulsione, nel doppio senso di direzione e di significazione. Il prologo di Giovanni capovolge questo senso ed è quello che occorre - né più né meno - per fare ovunque luce sui miti. In questo procedimento si trova riassunta tutta l'interpretazione evangelica dell'Antico Testamento, e tutta la nostra antropologia fondamentale. Questa antropologia non fa altro che esplicitare la prima frase del prologo di Giovanni, in quanto questa frase costituisce la ripetizione - e la traduzione - di un'altra frase, la prima di tutta la Bibbia. E' ripetuta la stessa cosa, con una sola eccezione, che però è capitale, perché sostituisce la divinità della violenza con il Logos espulso. In ogni ermeneutica, sempre e in qualsiasi caso, si tratta solo di questo, e le conseguenze della sostituzione, quando finalmente riescano a realizzarsi, sono ancora incalcolabili.

Pascal scrive in un passo che è lecito rettificare la Bibbia, ma solo servendosi della Bibbia ed è quanto facciamo, rileggendo la "Genesi" e tutto l'Antico Testamento, e l'intera cultura, alla luce di queste poche righe del prologo di Giovanni. L'immenso travaglio dell'ispirazione biblica, ossia dell'umanità intera sempre in cammino verso la sua verità, si trova riassunto e condensato in questa ripresa apparentemente insignificante della prima frase della "Genesi", e nella 'leggera' rettifica che vi è apportata. Invece di essere destinati all'assurdo e al non-senso, come oggi ci dicono le voci lamentose del nostro sfacelo culturale, tutta l'umanità è raccolta, nella nostra epoca, per un prodigioso ricongiungimento con un senso invulnerabile da tutta la critica moderna.

Oughourlian: Mi sembra di aver osservato, nelle analisi precedenti, una variazione del suo atteggiamento nei riguardi del cristianesimo storico. Lei si oppone categoricamente alla lettura sacrificale della passione e della redenzione, ma invece di approdare alla lettura umanistica che alcuni suoi critici credevano di avvertire

nei suoi saggi anteriori, lei ritrova la trascendenza del divino nella forma stessa che le hanno sempre riconosciuto le grandi ortodossie cristiane: il Padre è accessibile soltanto tramite il Figlio.

A provocare dei malintesi - e si tratta certamente di malintesi, perché tutto quello che lei ora dice era già delineato in una discussione apparsa su «Esprit» nel novembre 1973 - è la straordinaria potenza demistificatrice di un pensiero imperniato tutto sulla vittima espiatoria. Che questo pensiero sia anche cristiano, che sia anzi necessariamente e radicalmente cristiano, o, in altri termini, che ogni demistificazione radicale debba, ormai, apparire cristiana, è qualcosa che nessuno è ancora disposto ad accettare, i cristiani integralisti come gli atei con pretese rivoluzionarie, i cristiani progressisti come i razionalisti conservatori. Crollano tutte le opposizioni classiche del pensiero moderno e nessuno può accettare la cosa a cuor leggero.

AMORE E CONOSCENZA.

Oughourlian: Questo ci riporta, a dire il vero, a quanto lei diceva proprio all'inizio della nostra discussione sulla Scrittura. E' l'amore che demistifica veramente perché restituisce alle vittime la loro umanità...

Girard: Tra l'amore in senso cristiano e l'Eros dei Greci vi è infatti quell'opposizione radicale che ha voluto scorgere Anders Nygren - anche se nel Nuovo Testamento questa nozione cristiana non è sempre espressa dal termine "agape" (32). Ma invece di rappresentare una rinuncia a ogni razionalità, un abbandono al non-sapere, l'amore è nello stesso tempo l'essere divino e il fondamento di ogni sapere vero. C'è nel Nuovo Testamento una vera epistemologia dell'amore, il cui principio è formulato chiaramente dalla prima epistola di Giovanni:

Chi ama suo fratello dimora nella luce

e non c'è in lui occasione di inciampo [di scandalo].
Ma chi odia suo fratello è nelle tenebre,
cammina nelle tenebre,
e non sa dove va,
perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi
(1 Giov., 2, 9-11).

Queste parole ci hanno accompagnato nel corso delle nostre discussioni. L'amore di cui parla Giovanni si sottrae alle illusioni odiose dei doppi. Può soltanto rivelare i processi vittimari che sottendono le significazioni culturali. Nessun processo puramente 'intellettuale' può condurre alla conoscenza vera, perché il distacco di chi contempla i fratelli nemici dall'alto della propria saggezza è, in fin dei conti, illusorio. Ogni saggezza umana è illusoria nella misura in cui non ha affrontato la prova decisiva, che è quella dei fratelli nemici, e quand'anche non la affronti mai, quand'anche rimanga intatta nella sua superba vanità, essa non sarà che più sterile.

Soltanto l'amore è veramente rivelatore perché si sottrae allo spirito di rivincita e di vendetta che caratterizza ancora questa rivelazione nel nostro universo e le assegna dei limiti categoriali proprio per farsene un'arma contro il doppio. Soltanto l'amore perfetto del Cristo può divenire senza violenza la rivelazione perfetta verso la quale, malgrado tutto, noi tutti avanziamo, seppure attraverso le divisioni e i dissensi previsti, precisamente, dal testo evangelico. Perciò tendiamo sempre più a far ricadere su questo testo la responsabilità di queste divisioni. Non possiamo più accordarci se non contro di esso, che sta così diventando, in un simbolismo mirabilmente rivelatore, il capro espiatorio della nostra umanità. Questa umanità è ora raccolta nella prima società planetaria proprio per dare alla luce la verità di questo testo, la verità che essa si ostina a negare.

Questa volontà di negare si esercita con particolare perspicacia e cecità nell'opera di Nietzsche già citata, in quell'"Antichrist" che

respinge esplicitamente l'epistemologia dell'amore proposta dal Nuovo Testamento:

«L'amore è quello stato in cui l'uomo vede, il più delle volte, le cose così come non sono. La forza dell'illusione è qui al suo apogeo, e così pure una forza addolcente e "trasfigurante". Nell'amore si sopporta più che in qualsiasi altra condizione, si tollera tutto» (33).

Lefort: Nietzsche è coerente con se stesso, almeno in queste righe. Scegliere «Dioniso contro il Crocifisso», non vedere l'adombramento della violenza collettiva nel mito greco, significa, evidentemente, rifiutare l'epistemologia proposta dall'epistola di Giovanni.

Girard: L'idea che Cristo reca la chiave dell'Antico Testamento è presente ovunque nei Vangeli, non solo nelle interpretazioni proposte da Gesù ma anche, in maniera significativa, in alcune scene posteriori alla resurrezione e già dominate, mi sembra, dall'effusione della verità, ossia dal potere di interpretare conferito agli uomini dalla passione di Cristo.

Il racconto dei pellegrini di Emmaus illustra questo processo. Poco dopo la morte di Cristo, due discepoli abbandonano Gerusalemme diretti al villaggio di Emmaus. Come gli altri discepoli, sono scoraggiati e demoralizzati. Hanno rinunciato alla grande speranza che Gesù aveva loro dato, e il fatto di volgere le spalle a Gerusalemme, di allontanarsi dal luogo in cui egli è morto, simboleggia questa rinuncia. Per tutti i compagni di Gesù è il disastro finale, ha inizio una dispersione generale.

Ma ecco che Gesù si unisce a loro e fa la strada con loro senza che essi sospettino la sua presenza «perché i loro occhi erano impediti di riconoscerlo». E dopo aver udito dalla loro bocca il racconto della grande delusione, Gesù esclama:

«"O spiriti senza intelligenza, lenti a credere tutto quello che i Profeti hanno annunciato! Non era necessario forse che il Cristo

patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?". Poi, cominciando da Mosè e attraverso tutti i Profeti, spiegò loro ciò che lo concerneva in tutte le Scritture» (Luca, 24, 25-27).

Gli occhi incapaci di riconoscere Cristo sono quelli degli uomini che di lui si fanno una concezione falsa. Ma quel Cristo che credono morto per sempre non è per questo meno vicino a loro sulla strada che credono li allontani da quanto egli rappresentava per essi. E proprio lui, a loro insaputa, lungo questa strada, insegna a ricavare dalle Scritture una lezione che in precedenza non avevano mai sospettato. Quello che non avevano capito finché credevano in Gesù e nella sua causa, in una forma sacrificale, mondana e menzognera, ecco che lo capiscono nel momento stesso in cui si credono separati da lui per sempre. Quando tutto pare perduto, Cristo, silenziosamente, ci viene incontro, e dapprima non è riconosciuto. I discepoli desiderano trattenere lo sconosciuto che si allontana:

«"Resta con noi, perché si fa sera e il giorno già sta per finire". Egli entrò dunque per restare con loro. Quando fu a tavola, prese il pane, lo benedisse, lo spezzò e lo diede a loro. Allora si aprirono i loro occhi e lo riconobbero... ma egli era sparito dalla loro vista. Ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ci sentivamo forse ardere il cuore in petto, mentre parlava con noi lungo il cammino e ci spiegava le Scritture?"» (Luca, 24, 29-32).

Nell'universo cristiano tutto è sempre ri-lettura a partire dalla fine e in funzione di questa fine che rivela l'errore delle prospettive precedenti. L'intera cultura occidentale, cristiana e post-cristiana, crede di allontanarsi sempre più da quel Cristo di cui essa si fa una concezione falsa, sacrificale; lotta per sbarazzarsi per sempre di lui, ma mentre crede di essere in cammino verso tutt'altra cosa, il Cristo le è da molto tempo accanto, per spiegarle le Scritture.

Tutte le grandi teorie del sapere moderno, tutte le forme di pensiero, nelle scienze umane, nell'universo politico, vertono su processi vittimari, denunciano questi processi. Queste denunce

sono, certamente, sempre parziali, e rivolte le une contro le altre, ciascuna brandendo le 'proprie' vittime contro le vittime altrui. Piene di sfiducia nei riguardi del testo cristiano, lo leggono nella stessa prospettiva sacrificale del cristianesimo storico, e restano anch'esse dei derivati del sacrificio. Prese tuttavia nel loro insieme, è chiaro che preparano la rivelazione del processo vittimario inteso in tutta la sua ampiezza, come processo fondatore della cultura; di conseguenza, è chiaro che si adoperano, senza saperlo, per la rivelazione di ciò che credono di combattere.

Soltanto lo scandalo, ci dicono, ha valore; bisogna pensare scandalosamente. Ecco finalmente qualcosa di diverso dai vecchi scandali triti e ritriti, miserabili scandali alla Sade e alla Nietzsche, vecchie follie romantiche penosamente riciclate. Ecco di che far fremere una modernità che dicono avida di sensazioni. Ecco finalmente un bello scandalo tutto nuovo per la fine del secolo ventesimo. Scommettiamo tuttavia che non avrà nessun successo; si cercherà il più a lungo possibile di evitarlo.

Che straordinaria ironia se l'immenso compito antropologico, interamente diretto - bisogna ancora ricordarlo - contro le pretese giudeo-cristiane, e giustamente, in un certo senso, poiché erano prese di mira sempre delle interpretazioni sacrificali di quei testi, in parte erronee - sfociasse d'un tratto, nel preciso momento in cui si conclude, in una convalida di quelle stesse pretese, tanto clamorosa quanto inattesa.

Il pensiero moderno farebbe allora pensare a quegli innumerevoli agitatori di deserto del "Deutero-Isaia", a tutti quegli schiavi, muniti, naturalmente, ai giorni nostri, di magnifici bulldozer, che non fanno nemmeno perché spianano le montagne e colmano le valli con così strana frenesia. A malapena hanno sentito forse parlare di quel grande re che sta per passare in trionfo sulla strada che essi preparano.

Cito il testo cui alludo nell'inglese della "King James Version":

«The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the ways of the LORD, make straight in the desert a highway for our God.

«Every valley shall be exalted, and every mountain and hill shall be made low: and the crooked shall be made straight, and the rough places plain.

«And the glory of the LORD shall be revealed, and all the flesh shall see it together; for the mouth of the LORD hath spoken it.

«The voice said, Cry. And he said, What shall I cry? All flesh is grass, and all the goodliness thereof is as the flower of the field:

«The grass withereth, the flower fadeth: but the word of our God shall stand for ever» (Is., 40, 3-8).

[«"Vi è" una voce d'uno che grida: Acconciate nel deserto la via del Signore, addirizzate per la solitudine la strada all'Iddio nostro.

«Ogni valle siaalzata, ed ogni monte e colle sia abbassato; e sieno i luoghi distorti ridirizzati, e i luoghi erti ridotti in pianura.

«E la gloria del Signore si manifesterà, ed ogni carne "la" vedrà; perciocché la bocca del Signore ha parlato.

«"Vi è" una voce che dice: "Grida". Ed è stato detto: Che griderò? Grida, che ogni carne è fieno, e che tutto il bene ch'ella fa è come un fiore della campagna.

« Il fieno si secca, il fiore si appassa; ma la parola di Dio dimora in eterno» ("La Sacra Bibbia", trad. di G. Diodati, Londra, 1864).

NOTE.

N. 1. Si veda la trad. francese "Le judaïsme antique", p.p. 19-22, 86, 475-476, 492-495 (trad. it. "Il giudaismo antico", in "Sociologia delle religioni", vol. 2, p.p. 790-796, p. 857, p.p. 1210-1211, p.p. 1225-1229). Bisogna naturalmente confrontare le tesi di Max Weber con quella di Nietzsche in "Der Antichrist" e altrove.

N. 2. "Purity and Danger", p.p. 54-72 (trad. it. "Purezza e pericolo", p.p. 57-72). La critica del culto sacrificale a opera del profetismo pre-esilico è minimizzata dalla maggior parte degli esegeti, siano essi di ispirazione religiosa o antireligiosa, ebraica o cristiana, protestante o cattolica. Si cerca di dimostrare che i Profeti si oppongono solo a un «sincretismo culmrale» da essi giudicato eterodosso e il loro scopo principale è la centralizzazione del culto a Gerusalemme. In realtà, i testi sono troppo numerosi ed espliciti per consentire il minimo dubbio. Si vedano per esempio Is., 1, 11-16; Ger., 6, 20; Os., 5, 6; 6, 6; 9, 11-13; Am., 5, 21-25; Mich., 6, 7-8. Contro i sacrifici, questi Profeti ricorrono ad argomenti storici; oppongono alla profusione sacrificale della loro epoca decadente l'epoca ideale dei rapporti tra Yahvè e il suo popolo, quella della vita nel deserto durante la quale l'assenza del bestiame rendeva impossibili i sacrifici (Am., 6, 25; Os., 2, 16-17; 9, 10; Ger., 2, 2-3). Rifiutano dunque il principio stesso del sacrificio. E la ragione profonda di questo rifiuto si rivela nell'accostamento del sacrificio animale al sacrificio dei bambini, in Michea per esempio, che scorge dietro l'inflazione sacrificale un incremento che è sempre, in ultima analisi, quello della violenza reciproca e del desiderio mimetico: «Con che cosa mi presenterò davanti a Yahvè, / mi prostrerò dinanzi al Dio eccelso? / Mi presenterò a lui con olocausti, / con vitelli d'un anno? / Gradirà le migliaia di montoni / e libagioni di olio a torrenti? / Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia

trasgressione, / il frutto delle mie viscere per il mio peccato?". / O uomo, ti è stato insegnato ciò che è bene, / ciò che Yahvè ti richiede: / nient'altro che praticare la giustizia, / amare la misericordia, / camminare umilmente con il tuo Dio» (Mich., 6, 6-8). Al grottesco e minaccioso incremento delle immolazioni, il profeta oppone la quintessenza della legge, l'amore del prossimo. Ezechiele è di nuovo sacrificale soltanto perché nella sua epoca i sacrifici avevano, evidentemente, un semplice valore cerimoniale e archeologico. La crisi mimetica rimane «sacrificale» nel senso più lato; non è più sacrificale nel senso stretto, quello delle immolazioni rituali.

N. 3. "Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels", in *Apophoreta*, p.p. 70-84.

N. 4. Si veda libro 1, cap. 2, «La morte».

N. 5. P. Wendland, "Jesus als Saturnalien-König, in «Hermes», 33, p.p. 175-179.

N. 6. J. G. Frazer, "Le Bouc émissaire", p. 366.

N. 7. "The Acts of the Apostles", p. 69, in "The Anchor Bible".

N. 8. "Ephesians", 1, p.p. 170-183, in "The Anchor Bible".

N. 9. J. Daniélou, "Origène", p. 265.

N. 10. A. Schweitzer, "The Quest of the Historical Jesus", p.p. 330-403 e passim.

N. 11. "La Violence et le sacré", p. 69 (trad. it. cit., p.p. 65-66).

N. 12. Confronta A. Nygren, "Eros et Agape" (trad. it. "Eros e agape").

N. 13. Si veda la trad. francese "L'antéchrist", p. 55 (trad. it. "L'anticristo", in "Opere complete", vol. 6, tomo 3, p. 209).

N. 14. P. Tillich, "Theology of Culture", p. 66.

N. 15. A proposito della violenza collettiva nei "Salmi" e negli altri libri della Bibbia, sarà utile consultare le eccellenti analisi di R. Schwager, in "Jesus, der Sohn Gottes als Sündenbock der Welt", di prossima pubblicazione.

16. In alcuni scritti patristici si constatano delle resistenze alla lettura sacrificale. Scrive per esempio Gregorio di Nazianzo in un caratteristico passo: «Perché il sangue dell'unico Figlio sarebbe

gradito al Padre che non ha voluto accettare Isacco offerto in olocausto da Abramo, ma sostituì questo sacrificio umano con quello di un ariete? Non è forse evidente che il Padre accetta il sacrificio non perché lo esiga o ne provi qualche bisogno, ma per realizzare il suo disegno: occorre che l'uomo fosse santificato attraverso l'umanità di Dio, c'era bisogno che egli stesso ci liberasse trionfando sul tiranno con la sua forza, e ci richiamasse a lui mediante suo Figlio... Che il resto sia venerato con il silenzio» (citato da O. Clément, "Dionysos et le Ressuscité", in "Evangile et révolution", p. 93 (trad. it. "Dioniso e il Risorto", in "Vangelo e rivoluzione", p. 69). Testo nella "Patrologia graeca", vol. 36, Oratio 14, 22, p. 654).

Alla voce «sacrifice» il "Dictionnaire de théologie catholique" di Vacant e Mangenot riconosce che il testo evangelico a proposito del sacrificio «... è molto sobrio: la parola sacrificio non è neppure pronunciata». L'autore arriva tuttavia ad accettare il sacrificio in fede del «dono totale di se stesso» operato dal Cristo. Ma è questo dono totale di sé che va precisamente interpretato in un senso non sacrificale. Oppure se si vuole assolutamente il termine «sacrificio», bisognerebbe poterci rinunciare per tutti i sacrifici, salvo che per la passione, il che è evidentemente impossibile.

N. 17. A. Camus, "La chute", p. 131 (trad. it. "La caduta", p. 70).

N. 18. S. Weil, "La source grecque", p.p. 57-64 (trad. it. parziale in "La Grecia e le intuizioni precristiane") e passim in molte altre opere.

N. 19. Queste riflessioni cercano di mettere in evidenza una fondamentale cecità verso il testo evangelico come luogo della rivelazione vittimaria, cecità, peraltro, comune al metodo semiotico e a tutti gli altri metodi esegetici. Da questo punto di vista, la seconda parte dell'opera di L. Marin, "Sémiotique de la passion", intitolata «Sémiotique du traître», p.p. 97-199, acquista una particolare importanza. Tali riflessioni sono influenzate anche dalle conversazioni con G. Bucher dell'Università di New York a Buffalo. Poiché esse si limitano al loro principale obiettivo, trascurano gli aspetti positivi non solo dell'opera direttamente chiamata in causa

ma, sia pure implicitamente, anche degli altri saggi che si rifanno allo stesso metodo o a metodi analoghi. L'autore tiene a sottolineare che questi aspetti non gli sfuggono affatto. E' sensibile all'effetto di rigore e di generale riordino prodotto da questi metodi come pure alle notevoli intuizioni degli studiosi che li utilizzano, in modo sempre molto personale.

Queste osservazioni valgono non soltanto per la "Sémiotique de la passion", ma anche per "Le récit évangélique" di C. Chabrol e L. Marin. Molte cose si potranno ricavare anche dai saggi di "Analyse structurale et exégèse biblique", e in modo particolare dai due studi di R. Barthes, "La lutte avec l'ange", p.p. 27-39, e di J. Starobinski, "Le démoniaque de Gêrasa", p.p. 63-94 (Nota di René Girard).

N. 20. V. Propp, "Morphologie du conte populaire russe" (trad. it. "Morfologia della fiaba").

N. 21. J. Klausner, "Jesus of Nazareth".

N. 22. Su tali questioni, la riflessione tecnica, politica e sociologica è molto abbondante, mentre sono pressoché inesistenti le interpretazioni filosofiche e religiose. Le allusioni sono innumerevoli ma generalmente si limitano ad alcune frasi banalmente sconsolate. Si leggano le opere di H. Arendt e anche l'opera di K. Jaspers, "La bombe atomique et l'avenir de l'homme" (trad. it. "La bomba atomica e il destino dell'uomo"). Si veda soprattutto M. Serres, "La traduction", p.p. 73-104.

N. 23. Si veda R. Bultmann, "Foi et compréhension" (trad. it. "Credere e comprendere"). Si veda in particolare il saggio su "Histoire et eschatologie dans le Nouveau Testament", p.p. 112-127 (trad. it., "Storia escatologica nel Nuovo Testamento", p.p. 749-763). Sugli stessi problemi ma in uno spirito spesso del tutto diverso si vedano i saggi raccolti in "Hérmeneutique et eschatologie", a cura di E. Castelli. Confronta anche J. Pipier, "La fin des temps" (trad. it. "Sulla fine del tempo").

N. 24. Su tutti questi temi, si leggano le riflessioni di J.-M. Domenach, in "Le retour du tragique".

N. 25. Confronta J. Brun, "Le retour de Dionysos".

N. 26. Si veda la trad. francese "Introduction à la métaphysique", p. 135 (trad. it. "Introduzione alla metafisica, p. 135).

N. 27. Ibid., p. 142 (trad. it. cit., p. 143).

N. 28. Ibid., p.p. 128-144; si veda anche "Logos", nella trad. francese "Essais et conférences", p.p. 249-278 (trad. it. "Logos", in "Saggi e discorsi", p.p. 141-157).

N. 29. W. F. Albright, "From the Stone Age to Christianity", p. 371.

N. 30. R. Brown, "The Gospel According to St. John", I, 4, in "The Anchor Bible".

N. 31. H. de Lubac, "Exégèse médiévale" (trad. it. "Esegesi medievale"); P. Claudel, "Introduction au livre de Ruth", p.p. 19-121. Si veda anche l'importante saggio di E. Auerbach, "Figura", in "Scenes of European Literature", p.p. 11-76.

N. 32. A. Nygren, "Eros et Agape" (trad. it. cit.).

N. 33. Trad. it. "L'anticristo", in "Opere complete", vol. 6, tomo 3, p. 192.

LIBRO TERZO
PSICOLOGIA INTERDIVIDUALE

TROILUS.... What's aught, but as 'tis valued?
HECTOR. But value dwells not in particular will;
 It holds his estimate and dignity
 As well as wherein 'tis precious of itself
 As in the prizer: 'tis mad idolatry
 To make the service greater than the god;
 And the will dotes that is attributive
 To what infectiously itself affects,
Without some image of the affected merit.

WILLIAM SHAKESPEARE
"Troilus and Cressida", atto 2°, scena 2, 52-60.

1. IL DESIDERIO MIMETICO.

MIMESI DI APPROPRIAZIONE E DESIDERIO MIMETICO.

Girard: Finora non abbiamo detto una parola su ciò che vi interessa direttamente. Abbiamo a malapena pronunciato la parola "desiderio". Abbiamo parlato soltanto delle interferenze mimetiche che si innestano sugli appetiti e sui bisogni della vita animale.

Lefort: La parola desiderio, a causa delle connotazioni ineffabili a essa attribuite nel mondo moderno, non poteva che darle fastidio. Suppongo, tuttavia, che anche la sua definizione di desiderio poggerà sulle interferenze del mimetismo con i montaggi istintuali della vita animale.

Girard: Sì. Bisogna rifiutare al desiderio umano quella specificità troppo esclusiva che gli conferisce ancora la psicoanalisi e che vieta qualsiasi trattamento scientifico. Già negli animali le interferenze mimetiche si innestano sugli appetiti e sui bisogni, ma certamente non come negli uomini. Il desiderio fa sicuramente parte di quei fenomeni propriamente umani che possono apparire soltanto al di là di una certa soglia mimetica.

Oughourlian: Ciò che è vero per l'intera antropologia è necessariamente vero per il desiderio. Se gli rifiuta una specificità assoluta, rifiuta anche di considerare l'uomo un animale come gli altri, insieme agli etologi o ai behavioristi. C'è una specificità relativa del desiderio umano.

Girard: Questo non vuol dire che il superamento della soglia di ominizzazione coincida con l'apparizione di un desiderio paragonabile a quello che osserviamo attorno a noi e in noi stessi, come in Hegel e in Freud. Perché vi sia desiderio nella sola accezione che ci è accessibile, quella nostra, bisogna che le interferenze mimetiche vertano non più direttamente sugli istinti e sugli appetiti animali, ma su un terreno radicalmente modificato dall'ominizzazione, ovvero dall'azione accumulata di interferenze mimetiche e di innumerevoli rimaneggiamenti simbolici. Tutta la psicologia detta normale, tutto ciò che ci costituisce in quanto esseri umani sul piano detto psichico deve dipendere dall'opera infinitamente lenta, ma in definitiva gigantesca, delle disorganizzazioni e riorganizzazioni mimetiche, queste ultime attuate a un livello di crescente complessità. E' nella logica della nostra ipotesi pensare che la simmetria rigorosa dei partner mimetici nel parossismo delle rivalità di per sé sterili e distruttrici ma rese feconde dal rituale che riproduce quel parossismo in uno spirito di timorosa solidarietà, debba a poco a poco generare tra gli ominidi sia la capacità di guardare l'altro come un alter ego sia la facoltà correlativa di sdoppiamento interno, riflessione, coscienza, eccetera.

Oughourlian: Quanto abbiamo appena detto non basta ancora a situare quello che si chiama il desiderio. Le società religiose ad armatura rigida, è stato detto e ridetto, ripartiscono gli appetiti e i bisogni degli individui in direzioni divergenti; prevengono, in questo modo, il gioco non controllato delle interferenze mimetiche. Non voglio certo dire che il fenomeno da noi chiamato desiderio non esista nelle società primitive. La definizione del termine è troppo vaga, a ogni modo, per consentire delle categorizzazioni rigorose. Si può ugualmente affermare che, per fermentare e proliferare come fa nel mondo moderno, quella cosa oscura che è il desiderio deve esigere un'attenuazione dei divieti e delle differenze che, in linea di massima, non avviene nelle società religiose.

DESIDERIO MIMETICO E MONDO MODERNO.

Girard: Intorno al desiderio abbondano le connotazioni conflittuali, competitive e sovversive che spiegano sia il successo sia l'insuccesso straordinario della parola e della cosa nell'universo moderno. Per alcuni, la proliferazione del desiderio è associata a una disgregazione culturale che deplorano, all'appiattimento generale delle gerarchie 'naturali', al naufragio dei valori più rispettabili. Ai nemici del desiderio si oppongono sempre nel nostro universo i suoi amici, e i due campi si condannano reciprocamente in nome dell'ordine e del disordine, della reazione e del progresso, del futuro e del passato, eccetera.

Questa, naturalmente, è una visione semplificata di uno stato di cose estremamente complesso. Contrariamente a quanto immaginano sempre i 'nemici' del desiderio, il nostro universo si rivela capace di assorbire l'"indifferenziazione" ad alte dosi. Quello che su altre società avrebbe agito come un veleno fatale provocando un'esplosione della rivalità mimetica, può accompagnarsi, certo, nella nostra società, a convulsioni abbastanza spaventose, ma finora rivela di passeggiare. Il mondo moderno non solo si è riavuto, ma ne ha tratto come una forza nuova che gli permette di fiorire nuovamente su una base sempre più 'moderna', ossia sempre più allargata, sempre più capace di assorbire e di assimilare elementi culturali e popolazioni che erano rimaste fino allora fuori della sua orbita.

Oughourlian: Tutto ciò che rende il nostro universo il più dinamico e il più creatore che sia mai esistito, sotto il profilo dell'arte, della politica, del pensiero e soprattutto della scienza e della tecnologia, tutto ciò che ha costituito inizialmente l'orgoglio straordinario di questo mondo, il suo sentimento di invincibile superiorità, e ormai costituisce, sempre più, la sua angoscia, poggia indubbiamente sulla 'liberazione' del desiderio mimetico.

Girard: A lunga scadenza, il pessimismo dei 'reazionari' non è mai confermato, ma neppure l'ottimismo dei rivoluzionari. La fioritura umanistica che si aspettano da un desiderio finalmente liberato appieno, non si avvera mai. O la loro liberazione si fa incanalare in direzioni concorrenziali sempre inquietanti, oppure approda soltanto a lotte sterili, a un'anarchia confusa, ad angosce sempre più gravi. E non potrebbe essere altrimenti.

I moderni si immaginano sempre che le loro inquietudini e le loro delusioni derivino dagli intralci opposti al desiderio dai tabù religiosi, dai divieti culturali, e anche ai giorni nostri dalle protezioni legali dei sistemi giudiziari. Una volta rovesciate queste barriere, essi pensano, sboccherà il desiderio; la sua meravigliosa innocenza porterà finalmente i suoi frutti.

Questo non è mai vero. Via via che il desiderio elimina gli ostacoli esterni, sapientemente disposti dalla società tradizionale per prevenire i contagi del desiderio, l'ostacolo strutturale suscitato dalle interferenze mimetiche, l'ostacolo vivente del modello immediatamente trasformato in rivale si sostituisce con grande vantaggio, o piuttosto svantaggio, al divieto che viene meno. Invece dell'ostacolo inerte, passivo, benevolo e identico per tutti, mai dunque veramente umiliante o traumatizzante, opposto dai divieti religiosi, gli uomini hanno a che fare, sempre di più, con l'ostacolo attivo, mobile e feroce del modello trasformato in rivale, un ostacolo attivamente interessato a contrastarli personalmente e meravigliosamente attrezzato per riuscirci.

Più gli uomini credono di realizzare le loro utopie del desiderio, insomma, più abbracciano le loro ideologie liberatrici, e più si adoperano, in realtà, al perfezionamento dell'universo concorrenziale entro cui soffocano. Ma invece di accorgersi del loro errore, persistono più di prima e confondono sistematicamente l'ostacolo esterno del divieto con l'ostacolo interno del partner mimetico. Somigliano alle rane scontente di quel re travicello inviato da Giove, e che, a forza di importunare gli dèi con i loro gracidii, sono sempre di più esaudite. Il modo migliore di castigare gli uomini è di dargli sempre quello che reclamano.

Nel momento stesso in cui scompaiono gli ultimi divieti, un'infinità di intellettuali continua a parlarne come se fossero sempre più opprimenti. Oppure sostituiscono il mito del divieto con quello di un «potere» onnipresente e onnisciente, nuova versione mitica delle strategie mimetiche.

Lefort: La tratteranno ancora una volta da odioso reazionario.

Girard: Sarebbe molto ingiusto. Trovo assurdo invocare facendo un gran chiasso la liberazione di un desiderio che nessuno reprime, ma, lo ripeto ancora una volta, mi pare ancora più assurdo invocare un ritorno impossibile alla repressione. A partire dal momento in cui le forme culturali si dissolvono, ogni sforzo per ricostituirle artificialmente può approdare soltanto alle più atroci nefandezze.

Credo che ci si debba rifiutare di accontentarsi di parole. Bisogna rifiutare tutti i capri espiatori che Freud e il freudismo ci propongono, il padre, la legge, eccetera. Bisogna rifiutare i capri espiatori che ci propone Marx, i borghesi, i capitalisti, eccetera. Bisogna rifiutare i capri espiatori proposti da Nietzsche, la morale degli schiavi, il risentimento degli "altri", eccetera. Il modernismo classico nel suo insieme, Marx, Nietzsche e Freud in primo luogo, non fanno altro che offrire dei capri espiatori in ultima analisi equivalenti. Benché individualmente ciascuno di questi pensatori ritardi la rivelazione piena, collettivamente non possono che preparare il suo avvento, quello della vittima onnipresente, tuttora continuamente differita da procedimenti sacrificali che si stanno anch'essi esaurendo, perché sono sempre più trasparenti, sempre meno efficaci, sempre più temibili, dunque, sul piano delle immediate conseguenze politiche e sociologiche: per ripristinare la loro efficacia, gli uomini sono di continuo tentati di moltiplicare le vittime innocenti, di uccidere tutti i nemici della nazione o della classe, di annientare violentemente quello che resta della religione o della famiglia giudicate responsabili di tutte le «rimozioni», di esaltare l'assassinio e la follia come i soli veramente «liberatori».

Tutto il pensiero moderno è falsato da una mistica della trasgressione nella quale ricade anche quando vuole sfuggirvi. In Lacan il desiderio è instaurato dalla legge. Anche i più coraggiosi, ai giorni nostri, non riconoscono come essenziale la funzione protettrice del divieto di fronte ai conflitti inevitabilmente provocati dal desiderio. Avrebbero paura, infatti, di passare per «reazionari». Nel pensiero che ci domina da ormai cento anni, non va mai dimenticata la paura di passare per ingenuo e sottomesso, il desiderio di giocare a chi è più spregiudicato, più ribelle, desiderio che basta incoraggiare per far dire ai pensatori moderni più o meno qualsiasi cosa.

CRISI MIMETICA E DINAMICA DEL DESIDERIO.

Oughourlian: Il desiderio contrasta con tutto ciò che rappresentano le preparazioni rituali, in particolare le feste e le prove dei riti di passaggio. Può essere definito anch'esso un processo di indifferenziazione mimetica; somiglia al disgregamento conflittuale che sfocia nel meccanismo di ri-unificazione vittimaria, quello riprodotto dai riti. Tuttavia, i processi del desiderio non sfociano mai nell'esplosione collettiva che caratterizza le produzioni rituali; non si concludono mai con l'espulsione spontanea.

Girard: Il desiderio appartiene a un universo che non dispone né degli attacchi epidemici terribili ma rapidi che caratterizzano le società primitive, né, al di fuori di queste crisi, della pace catartica mantenuta dai riti della violenza. Il desiderio è endemico piuttosto che epidemico; è lo stato che corrisponde non a delle crisi mimetiche quali avvengono nelle società primitive, ma a qualcosa di simile e, nel contempo, di molto diverso, legato al duraturo affievolimento della violenza fondatrice nel nostro mondo, per le ragioni che già abbiamo cercato di descrivere: il testo giudeo-cristiano produce un effetto di sovversione, rallentato e temperato dalla lettura sacrificale che ne danno le Chiese. Il dinamismo del

desiderio è dunque quello di una crisi mimetica "demoltiplicata", negli individui e nella storia.

Il desiderio è ciò che accade ai rapporti umani quando non c'è più risoluzione vittimaria, e dunque polarizzazioni veramente unanimi, suscettibili di far scattare questa risoluzione; tali rapporti rimangono comunque mimetici, e noi ritroveremo sotto la forma 'recondita' e talora ingannevole dei sintomi individuali, lo stile dinamico della crisi sacrificale, che però questa volta, per mancanza di risoluzione vittimaria e rituale, sfocia in quella che si chiama la psicosi.

Il desiderio è la crisi mimetica stessa, la rivalità mimetica acuta con l'altro, in tutte le attività definite «private», che vanno dall'erotismo all'ambizione professionale o intellettuale; questa crisi si può stabilizzare ad altezze molto diverse a secondo degli individui, ma sempre 'manca' di catarsi e di espulsione.

Oughourlian: Il desiderio, insomma, fiorisce sempre di più nella società in cui si esauriscono per sempre le risorse catartiche, dove l'unico meccanismo capace di rinnovarle funziona sempre peggio. Benché non sia un'invenzione specificamente moderna, è nella vita moderna che il desiderio sboccia, o piuttosto sboccia come moderno, e alla luce di questo moderno, naturalmente, noi rileggiamo in termini di desiderio ogni sorta di fenomeno che forse non ne dipende ancora del tutto.

Lei pone il desiderio "a priori" in maniera quasi deduttiva. Dato che esiste un mondo, quello nostro, dove i meccanismi culturali sono esposti alla sovversione lenta ma inesorabile di un giudeo-cristiano temporaneamente frenato, la crisi mimetica deve essere vissuta larvatamente da ogni individuo nei suoi rapporti con gli altri. Lei si prende il lusso, insomma, di definire il desiderio prima di descriverlo. Lei si accuserà di essere troppo sistematico e teoretico; invece di evitare questo rimprovero, lei vi si presta, fa di tutto per suscitargli, affinché diventi manifesta la forza della definizione, e anche la sua capacità di produrre tutti gli avatar del desiderio, tutti i sintomi psicopatologici, come momenti successivi

di un processo continuo generato da questa stessa definizione, dal solo dinamismo, come sempre, delle interferenze mimetiche.

Girard: Procedendo in maniera quasi deduttiva a partire dalla definizione, ritroveremo in un ordine di gravità crescente e in forme che mostrano chiaramente come e perché si combinano, si accavallano e si concatenano tra loro, tutti i grandi sintomi rozzamente scissi da una psicopatologia mai sicura né dei metodi né delle sue prospettive.

Allo stadio attuale, naturalmente, la dimostrazione generale rimane la mia maggiore preoccupazione; proprio per rafforzarla affronto il desiderio nel modo da lei indicato, ponendo l'ipotesi in primo luogo, ed è un approccio sicuramente paradossale, poiché l'ipotesi funziona completamente solo per le società primitive, mentre qui è il suo lento ritiro che determina ogni cosa.

Lefort: Se lei può ricondurre d'un colpo nella rete mimetica quello che la psicopatologia non è mai riuscita veramente a cogliere né a capire, la sua ipotesi si sarà rivelata pertinente a tutte le scienze dell'uomo.

Girard: Bisogna mostrare che il misconoscimento suscitato dalle prime interferenze mimetiche ha una sua logica, ed è una logica dell'esasperazione e dell'aggravamento. Questa logica governa, nel nostro universo, non solo il desiderio ma anche le interpretazioni del desiderio, psicologiche, poetiche, psicoanalitiche, eccetera; spinge gli individui e le comunità verso forme sempre più patologiche di questo desiderio; forme che sono esse stesse nuove interpretazioni.

MIMESI DI APPRENDIMENTO E MIMESI DI RIVALITA'.

Girard: Come sempre, bisogna risalire a quello che si potrebbe chiamare il mimetismo primario. Questo mimetismo non può non

suscitare dei conflitti. E' dunque temibile ma è ugualmente indispensabile. Ciò che è vero per la cultura nel suo insieme lo è anche per ogni individuo. Nessuno può fare a meno dell'ipermimetismo umano per acquisire i comportamenti culturali, per inserirsi correttamente nella cultura che gli è propria.

Lefort: Poggia sul mimetismo tutto ciò che chiamiamo apprendimento, educazione, iniziazione.

Oughourlian: L'abbiamo già detto a proposito degli animali; sappiamo che è vero anche per gli uomini. Lo dimostra il fatto che, nell'apprendimento del linguaggio, per esempio, i sordi dalla nascita riescono molto difficilmente a riprodurre certi suoni della lingua materna.

Girard: Se non c'è nulla che la guidi, la tendenza mimetica si eserciterà indifferentemente su tutti i comportamenti umani. Il bambino non è in grado di operare le distinzioni necessarie tra i comportamenti non acquisitivi, quelli che è capace di imitare, e i comportamenti acquisitivi, quelli la cui imitazione susciterà la rivalità. Basta riflettere un attimo per accorgersi, del resto, che nessuna distinzione oggettiva, nessuna sistematizzazione universale è possibile tra i comportamenti «adatti all'imitazione» e quelli che non lo sono.

Prendiamo, se vuole, un esempio semplicissimo, quello del maestro e dei discepoli. Il maestro è estasiato vedendo i discepoli che si moltiplicano intorno a lui; è estasiato di vedersi come modello. Tuttavia, se l'imitazione è troppo perfetta, se l'imitatore minaccia di superare il modello, ecco che il maestro cambia sistematicamente atteggiamento e comincia a mostrarsi diffidente, geloso, ostile. Farà tutto il possibile per sminuire il discepolo e scoraggiarlo.

Il discepolo è colpevole soltanto di essere il migliore dei discepoli. Ammira e rispetta il modello; se non fosse così, infatti, non l'avrebbe scelto come modello. Manca necessariamente, perciò,

di quella 'distanza' che gli permetterebbe di vedere ciò che gli capita 'in prospettiva'. Nel comportamento del modello non riconosce i segni della rivalità. La cosa è tanto più difficile in quanto il modello fa in modo di rafforzare questo accecamento. Dissimula meglio che può la vera ragione della sua ostilità.

Non è che un esempio, naturalmente, dell'inestricabile "double bind" dell'imitazione, che si ritorce contro l'imitatore quando invece il modello e la cultura intera lo invitano espressamente a imitare.

Nelle società arcaiche, l'incrociarsi dei divieti e i compartimenti che essi definiscono operano d'ufficio la ripartizione degli oggetti disponibili tra i membri della cultura; si ha l'impressione che, se fosse possibile, certe culture eliminerebbero del tutto la scelta individuale e con essa le occasioni di convergenza mimetica e di rivalità.

Nella società contemporanea, prevale sempre di più la situazione opposta. Non soltanto non ci sono più tabù per proibire a uno ciò che è riservato a un altro, ma non ci sono riti di iniziazione per preparare gli individui alle prove inevitabili della vita in comune. Invece di avvertire il bambino che gli stessi comportamenti imitativi saranno ora applauditi e incoraggiati, ora invece scoraggiati, e che non si possono prevedere i risultati né in funzione dei soli modelli, né in funzione dei soli oggetti, l'educazione moderna crede di risolvere tutti i problemi esaltando la spontaneità naturale del desiderio, che è una nozione propriamente mitologica.

Non dobbiamo ora indietreggiare davanti a un certo schematismo. Bisogna innanzitutto presentare la situazione nella sua universalità. Sopprimendo tutte le barriere alla 'libertà' del desiderio, la società moderna concretizza questa universalità; pone un sempre maggior numero di individui, fin dalla più tenera infanzia, nella situazione più favorevole al "double bind" mimetico. Come potrebbe il bambino sapere, visto che nessuno ne fa parola, che tutto il suo adattamento poggia su due obblighi contraddittori e ugualmente rigorosi, che è impossibile distinguere oggettivamente e di cui non si parla mai in nessun luogo. La prova di questo silenzio è

che ancora oggi il problema rimane non formulato, anche a livello delle massime istanze psicologiche e pedagogiche.

Perché vi sia "double bind" mimetico in senso proprio, è necessario un soggetto incapace di interpretare correttamente il duplice imperativo proveniente dall'altro in quanto modello - imitami - e in quanto rivale - non imitarmi.

IL «DOUBLE BIND» DI GREGORY BATESON.

Lefort: Lei ricorre frequentemente all'espressione "double bind", tratta dalla teoria della schizofrenia sviluppata da Gregory Bateson. Questo non significa, certo, che la sua ipotesi possa iscriversi nel quadro della teoria della comunicazione.

Girard: Bateson mette in relazione la schizofrenia con un duplice messaggio contraddittorio che uno dei due genitori, quasi sempre la madre negli esempi che ci propone, emetterebbe continuamente in direzione del bambino. Ci sono madri, per esempio, che parlano il linguaggio dell'amore e della più totale dedizione, che moltiplicano gli approcci a livello di discorso, ma che danno prova inconsciamente, ogni volta che i loro bambini rispondono a questi approcci, di un comportamento che li respinge; si mostrano di una freddezza estrema, forse perché il bambino ricorda un uomo, il padre, che le ha abbandonate, o per un qualsiasi altro motivo. Il bambino esposto di continuo a questo gioco contraddittorio, a questa alternanza di calore e di freddezza, deve perdere ogni fiducia nei riguardi del linguaggio. A lungo andare, può chiudersi a tutti i messaggi linguistici o presentare altre reazioni schizofreniche (1).

Per le scienze della cultura, la teoria dell'informazione e in particolare il "double bind" di Bateson presentano, a mio avviso, parecchi elementi di interesse. Il primo è che l'ordine dell'informazione si instaura su una base di disordine e può sempre ritornare al disordine. La teoria dell'informazione dà al disordine lo spazio che lo strutturalismo lévi-straussiano, e quanto da esso

deriva nei linguisticismi contemporanei, è incapace di dargli. Edgar Morin, in Francia, ha messo bene in evidenza questa superiorità.

Un secondo punto, ancor più importante, è il ruolo che svolge, in questa teoria, il principio del "feedback". Invece di essere semplicemente lineare, come nel determinismo classico, la catena cibernetica è circolare. L'evento "a" scatena l'evento "b", che forse scatena altri eventi ancora, ma l'ultimo di essi ritorna ad "a" e reagisce su di esso. La catena cibernetica si chiude su se stessa. Il "feedback" è negativo se tutti gli scarti avvengono in senso opposto agli scarti precedenti e, di conseguenza, li correggono in modo da mantenere sempre il sistema in equilibrio. Il "feedback" è invece positivo, se gli scarti avvengono nel medesimo senso e continuano ad ampliarsi; il sistema, allora, tende al "runaway" o al collasso che giunge alla completa sconnessione e distruzione.

Nozioni simili sono, evidentemente, interessanti per l'equilibrio rituale delle società umane, e la stessa crisi mimetica costituisce una specie di "runaway".

Nel libro dedicato da Bateson a un rito denominato "Naven", mi sembra che egli descriva proprio in termini di collasso cibernetico quella che io chiamerei crisi mimetica; egli coglie l'elemento competitivo e le opposizioni tra i "doppi", definite da lui «symmetrical schismogenesis» (2). Si rende conto che questa tendenza è bruscamente interrotta e rovesciata in un parossismo terminale, ma non si accorge del ruolo che in questa risoluzione svolge, a mio parere, l'elemento propriamente vittimario. Credo che un'analisi di "Naven" alla luce del processo mimetico evidenzerebbe facilmente questo elemento vittimario.

E' dunque molto significativo, nella nostra prospettiva, che studiosi influenzati da Gregory Bateson, e in particolare dalla sua teoria della psicosi, siano subito pervenuti a meccanismi di esclusione vittimaria quando hanno voluto elaborare, sempre naturalmente sulla base dell'"information theory", una «pragmatica» della comunicazione umana, "Pragmatics of Human Communication" (3).

Questi studiosi prendono in esame solo gruppi ristretti, essenzialmente la famiglia nucleare; ogni tendenza di tali sistemi a divenire disfunzionali si traduce immediatamente, secondo loro, in uno sforzo inconscio per ristabilire l'equilibrio perduto, a scapito di un individuo del gruppo contro il quale si stabilisce una specie di fronte comune. E' proprio questo individuo a presentare disturbi mentali preziosi per l'insieme del gruppo, perché ritenuti responsabili di tutto ciò che impedisce al gruppo di funzionare normalmente. Su questa visione delle cose, comune a tutti gli elementi 'sani' del gruppo, si può allora instaurare un altro tipo di equilibrio, forse precario, ma ancora funzionale.

Gli autori del libro pensano di poter estendere la loro indagine all'ambito della letteratura, si dedicano a una esegesi molto interessante di un dramma eminentemente sacrificale, "Who's afraid of Virginia Woolf?" di Edward Albee, ma non fanno nessuna allusione al prodigioso contesto religioso e culturale entro il quale dovrebbe iscriversi la loro ricerca.

Oughourlian: Lei non deve vedere soltanto degli aspetti positivi nelle ricerche del gruppo di Palo Alto. Ci sono anche delle divergenze radicali con la sua tesi. Questi studiosi non individuano mai la vera portata del meccanismo vittimario e il suo carattere propriamente fondatore per tutti i sistemi di comunicazione culturale fondati sulla simbolicità e sul linguaggio.

Girard: Il motivo per cui non possono fare questa scoperta non deriva soltanto dal fatto che si limitano allo studio di gruppi estremamente esigui, all'interno della società moderna; sono la concezione batesoniana del "double bind" e il complesso dei dati della "communication theory" a renderla inaccessibile.

Lefort: Il concetto di comunicazione è troppo ristretto. Questo concetto presenta notevoli vantaggi rispetto alla concezione psicoanalitica del desiderio, che non riesce a liberarsi di certi elementi irrazionali. Ma non si può nemmeno arrivare al

meccanismo vittimario a partire dai soli comportamenti animali, pur intesi nella prospettiva allargata degli etologi contemporanei.

Girard: Tutte queste prospettive sono necessarie, ma sono tutte insufficienti, e rimangono inconciliabili. Il solo modo di conciliarle e di beneficiare dei loro apporti senza subirne i limiti, è la teoria mimetica, la sola in grado di funzionare contemporaneamente a livello animale e a livello umano, la sola, di conseguenza, in grado di eliminare ogni rottura metafisica tra i due regni e anche ogni confusione illegittima, poiché il mimetico funzionerà in ciascuno di questi regni a un regime molto diverso. Il mimetico, d'altra parte, dal momento che, pur non essendogli estraneo, precede il linguaggio e lo travalica in ogni senso, permette di universalizzare il principio del "double bind", come abbiamo fatto, a tutto il mimetismo di appropriazione, e di introdurre, nello stesso tempo, il principio del "feedback" e la minaccia del "runaway" in tutti i rapporti interindividuali.

Questa universalizzazione è vietata alla ricerca finché non si trova nello stesso tempo il modo di ostacolarne gli effetti potenzialmente troppo distruttivi. A partire dal momento in cui non si esita più a riscontrare questa impossibilità apparente, si apre la via che porta al meccanismo vittimario. Descrivere il problema in termini di entropia e neg-entropia è molto allettante per degli spiriti moderni, sempre inclini a prendere le metafore tratte dalle discipline scientifiche per spiegazioni, ma questo è solo un altro modo di enunciare il problema. Il segreto della «neg-entropia» culturale è il meccanismo vittimario e gli imperativi religiosi che ne scaturiscono...

DALLA RIVALITA' D'OGGETTO AL DESIDERIO METAFISICO.

Girard: Per sbrogliare la matassa del desiderio, è necessario e sufficiente ammettere che tutto comincia con la rivalità per

l'oggetto. L'oggetto passa al rango di oggetto conteso e pertanto si riattizzano le brame che esso suscita da una parte e dall'altra.

Lefort: I marxisti l'avvertono solennemente che è stato il capitalismo a inventare questo tipo di gara al rilancio. I marxisti pensano che lei parla ora di problemi definitivamente risolti da Marx. E pure i freudiani pensano che lei parli di problemi definitivamente risolti da Freud.

Girard: Di questo passo, le vere fondatrici del capitalismo come del complesso di Edipo sono le scimmie. Tutto quello che fa il capitalismo, o piuttosto la società liberale che consente al capitalismo di fiorire, è di assicurare un esercizio più libero dei fenomeni mimetici e una loro canalizzazione verso le attività economiche e tecnologiche. Per complesse ragioni religiose, essa può eliminare gli intralci opposti dalle società arcaiche alle rivalità mimetiche.

Qualsiasi valore dell'oggetto cresce in proporzione della resistenza che incontra la sua acquisizione. E aumenta pure il valore del modello. Da una cosa consegue l'altra. Anche se il modello non gode in partenza di un prestigio particolare, anche se il soggetto è inizialmente estraneo a quanto presto ricoprirà il termine prestigio - "praestigia": fantasmagorie, sortilegi -, tutto questo scaturirà dalla rivalità stessa.

Il carattere macchinale dell'imitazione primaria predispone il soggetto a misconoscere il carattere automatico della rivalità che lo oppone al modello. Il soggetto si interroga su questa opposizione e tende a conferirle dei significati che essa non ha. Vanno peraltro ricollegate a tale tendenza tutte le spiegazioni che vogliono essere scientifiche, comprese quelle di Freud. Invece di dissimulare qualche segreto, come Freud si immagina, il triangolo della rivalità dissimula soltanto il suo carattere mimetico.

L'oggetto del desiderio è effettivamente l'oggetto proibito, non dalla «legge» come pensa Freud, ma da colui che ce lo designa come desiderabile, desiderandolo lui stesso. Solo il divieto non legale

della rivalità può veramente ferire e traumatizzare. In ciò vi è qualcosa di diverso da una configurazione statica. Gli elementi del sistema reagiscono gli uni sugli altri; il prestigio del modello, la resistenza che egli oppone, il valore dell'oggetto, la forza del desiderio che ispira, tutto ciò continua a rafforzarsi in un processo di "feedback" positivo. Soltanto ora diventa spiegabile la nocività di quella che Freud chiama «ambivalenza», il dinamismo pernicioso da lui perfettamente individuato, ma del quale non è riuscito a dare spiegazione (4).

I divieti legali si rivolgono a tutti gli uomini o a intere categorie e, in linea di massima, non ci suggeriscono che siamo «inferiori» in quanto individui. Il divieto della rivalità mimetica, invece, si rivolge soltanto a un individuo particolare che tende a interpretarlo contro di sé.

Pur asserendo di essere trattato ingiustamente, ferocemente perseguitato, il soggetto si chiede necessariamente se il modello non abbia dei buoni motivi per rifiutargli l'oggetto; una parte sempre più importante di lui continua a imitare questo modello e, pertanto, parteggia per esso, giustificando il trattamento ostile di cui crede di essere oggetto, scoprendovi una condanna singolare e forse giustificata.

Una volta entrato in questo circolo vizioso, il soggetto arriva rapidamente ad attribuirsi un'insufficienza radicale, che il modello avrebbe reso palese e che ne giustificherebbe l'atteggiamento nei suoi confronti. In stretta connessione con questo oggetto che gelosamente si riserva, il modello sembra possedere un'autosufficienza e una onniscienza di cui il soggetto sogna di impadronirsi. L'oggetto è più che mai desiderato. Poiché il modello ne sbarra ostinatamente l'accesso, è il possesso di questo oggetto a dover costituire la differenza tra la pienezza dell'Altro e il proprio vuoto, tra l'insufficienza e l'autosufficienza.

Questa trasfigurazione, che non corrisponde a nulla di reale, fa tuttavia apparire l'oggetto trasfigurato come ciò che vi è di più reale. Si può definirla ontologica o metafisica. Si può anche decidere di utilizzare il termine desiderio soltanto a partire dal momento in cui

il meccanismo non compreso della rivalità mimetica ha conferito questa dimensione ontologica o metafisica a ciò che in precedenza non era altro che appetito o bisogno. Siamo costretti qui a usare dei termini filosofici. La filosofia è rispetto alle sacralizzazioni primitive della violenza quello che è il desiderio «metafisico» rispetto alle frenesie mimetiche che producono gli dèi della violenza. Perciò l'erotismo moderno e la letteratura di questo erotismo, oltre una certa intensità, tendono a risalire al vocabolario del sacro. Tutte le grandi metafore liriche, direttamente o indirettamente, dipendono dal sacro violento, ma la critica letteraria constata la cosa senza soffermarvisi. Non le interessa la genesi mimetica, ma il «brivido» sempre rinnovato che le danno tali metafore.

La nozione di desiderio metafisico non implica alcuna tentazione metafisica da parte mia, tutt'altro. Per capirlo, è necessario e sufficiente osservare la relazione tra ciò di cui parliamo in questo momento e il ruolo svolto da nozioni in fondo molto affini, come l'onore, il prestigio, in certe rivalità socialmente regolate: duelli, competizioni sportive, eccetera. E' la rivalità che genera queste nozioni; esse non hanno realtà tangibile e tuttavia il fatto di rivaleggiare per esse le fa apparire più reali di qualsiasi oggetto reale. Appena queste nozioni oltrepassano il quadro sempre rituale che a esse conferisce la loro apparente finitezza, in un mondo ancora fissato e stabilizzato dai meccanismi vittimari, sfuggono a ogni limite e a qualsiasi controllo oggettivo; in quel preciso momento, nel mondo primitivo, tutto ripiomba nella frenesia mimetica, nella lotta a morte e, ancora una volta, nel meccanismo vittimario. Nel nostro mondo invece, si approda all'«infinito» del desiderio, a quello che chiamo desiderio ontologico o metafisico.

La soglia «metafisica», o, se si preferisce, il passaggio al desiderio «propriamente detto», è la soglia dell'irreale. Si può anche ritenerla la soglia dello psicopatologico; ma bisogna soprattutto insistere sulla continuità, sull'identità stessa con quanto è considerato perfettamente normale appena lo si definisca in termini sanciti dalla società, il gusto del rischio, la sete d'infinito, il tedio poetico, l'amore folle, eccetera.

Oughourlian: Lei parla sempre di un soggetto che non prevale mai nella lotta che lo oppone al suo rivale. Ma può accadere anche il contrario. Che cosa succede se il soggetto riesce a impadronirsi dell'oggetto?

Girard: Perché la vittoria cambi qualcosa al destino del soggetto, deve avvenire "prima" che si accresca lo scarto tra quanto il possesso può arrecare in soddisfazione, piacere, godimento, eccetera e le aspirazioni sempre più metafisiche generate dal misconoscimento della rivalità.

Se lo scarto è troppo grande, il possesso sarà così deludente che il soggetto lo farà certamente pesare sull'oggetto, e anche sul modello che vi sono direttamente implicati, mai tuttavia sul desiderio in quanto tale, mai sul carattere mimetico di questo desiderio. L'oggetto e il modello sono sdegnosamente respinti, ma il soggetto va alla ricerca del modello nuovo e del nuovo oggetto che non lo deluderanno tanto facilmente. Questo può significare una sola cosa; il desiderio non aspira ormai ad altro che a una resistenza insormontabile.

La vittoria, insomma, non fa che accelerare l'evoluzione verso il peggio. La ricerca dello scacco diventa sempre più esperta e abile, senza mai capire di essere appunto ricerca dello scacco.

Oughourlian: Che riesca o fallisca, insomma, il soggetto va sempre incontro allo scacco. Invece di concludere che il desiderio è un vicolo cieco, trova sempre qualche soluzione a suo favore, un'ultima possibilità da riservare al desiderio. E' sempre pronto a condannare gli oggetti già posseduti, i desideri passati, gli idoli del giorno prima, appena si presenti un nuovo idolo, o un nuovo oggetto. E' un procedimento identico a quello della moda. Il soggetto della moda è sempre pronto a rinunciare a tutto, e per prima cosa a se stesso, per non rinunciare alla moda, per conservare al desiderio un avvenire.

Finché non siano stati superati tutti gli ostacoli, resta una possibilità, certo sempre più infima, che dietro l'ultimo baluardo,

difeso dall'ultimo drago, il tesoro cercato dappertutto sia finalmente lì ad aspettarci.

Girard: Il desiderio ha una sua logica ed è una logica di scommessa. A partire da un certo grado di sfortuna, il giocatore sfortunato non rinuncia, ma punta somme sempre più grandi su probabilità sempre più deboli. Il soggetto finirà sempre per scovare l'ostacolo insormontabile, che sarà forse la vasta indifferenza del mondo, e contro di essa andrà a cozzare.

Oughourlian: In fondo, si parla sempre della scommessa di Pascal come se ci fosse una sola scommessa. Quello che lei sta dicendo è la stessa cosa che intende Pascal con la sua teoria del divertimento. Anche il desiderio è una scommessa, ma una scommessa nella quale non si può mai vincere. Scommettere per Dio significa scommettere per un "Dio diverso" dal dio del desiderio.

2. IL DESIDERIO SENZA OGGETTO

I DOPPI E L'INTERDIVIDUALITA'.

Oughourlian: Mi sembra che la difficoltà incontrata da molti lettori per capire la sua teoria derivi dal fatto di non vedere che la differenza tra soggetto e modello esiste solo in un primo momento, che può essere reale e genetico ma, il più delle volte, è teorico e didattico.

Girard: Il mimetismo, infatti, è il contagio nei rapporti umani e, in linea di principio, non risparmia nessuno. Il modello raddoppia l'ardore per l'oggetto che designa al suo soggetto, perché soccombe lui pure a questo contagio. Imita, insomma, il suo stesso desiderio, tramite il discepolo. Se il discepolo serve da modello al suo proprio modello, il modello, conseguentemente, diventa discepolo del suo proprio discepolo. Tra gli uomini, in ultima analisi, o più esattamente tra i loro desideri, non ci sono vere differenze; non è neppure sufficiente pensare in termini di differenze che si scambiano o che si spostano e derivano. Le famose differenze non sono altro che rotture di reciprocità che comportano sempre una parte di arbitrio, essendo radicate nei meccanismi vittimari e nella rivalità mimetica, e scomparendo sotto l'effetto della violenza che fa ritornare tutto alla pura reciprocità. Ciascuno occupa, nella rivalità, tutte le posizioni successivamente e quindi simultaneamente, e non ci sono più posizioni distinte.

Tutto ciò che in un dato momento avverte, medita o compie uno dei partners della violenza è destinato presto o tardi a ritrovarsi

nell'altro. In ultima analisi, e l'ultima analisi è il movimento che precipita sempre di più, non si può dire nulla di nessuno che non si debba dire subito di tutti. Non si possono più differenziare i partners gli uni dagli altri. E' quello che io chiamo il rapporto tra "doppi".

Lefort: A differenza di quanti si sono serviti del termine prima di lei, i suoi doppi sono individui reali, dominati da una reciprocità violenta che misconoscono entrambi, ma che si afferma e si definisce sempre più, non soltanto agli stadi dell'imitazione positiva di cui abbiamo già parlato, ma anche agli stadi della violenza fisica. Il termine "doppi" è utilizzato, tradizionalmente, in un senso diverso, quello di sembianza riflessa, di immagine speculare: di fantasma; è il senso degli scrittori romantici, di Hoffmann, per esempio, e proprio a lui, in fondo, rimangono fedeli la psichiatria e la psicoanalisi quando ravvisano in certi malati quella che chiamano l'allucinazione del doppio.

Girard: Credo che il mistero apparente del doppio allucinatorio si possa ricondurre ai doppi reali di cui sto parlando. Si tratta, come sempre, di una cosa molto semplice. La violenza è un rapporto mimetico perfetto, dunque perfettamente reciproco. Ognuno imita la violenza dell'altro e gliela restituisce, 'ad usura'. Non c'è nulla di più banale di questo rapporto quando assume la forma di una violenza fisica e per tutto il tempo, naturalmente, che possiamo restarne al di fuori, guardandolo da semplici spettatori. Per capirlo, basta ricondurre i rapporti apparentemente più sottili a Guignol e al Gendarme che si picchiano di santa ragione.

Finché i doppi rimangono puro spettacolo, siamo davanti al fondamento di ogni azione teatrale, comica o tragica indifferentemente.

Quando la simmetria del rapporto mimetico è veramente stabile, di essa ci si vuole sbarazzare. Sotto l'effetto della reciprocità violenta, in altri termini, ogni modello si trasforma in un antimodello; invece di assomigliare, si tratta ormai di differire, ma

la reciprocità si perpetua dal momento che tutti tentano di rompere con lei allo stesso modo. E' infatti lo stesso desiderio, ma che non 'crede più' alla trascendenza del modello.

Oughourlian: Lo si riscontra nei più vasti settori e anche negli angoli più riposti della vita ai nostri giorni. La moda, per esempio, trionfa completamente nella vita intellettuale, e non a caso, solo a partire dal momento in cui si parla solamente di differenza. Tutti cercano di differire allo stesso modo, e poiché un po' più tardi, riscopriranno tutti contemporaneamente l'effetto d'identità, la rinuncia alla moda, come la sua adozione, è anch'essa una questione di moda. Perciò tutti sono contro la moda; tutti abbandonano sempre la moda imperante per imitare, come tutti, l'inimitabile. I nostri diversi guru regnano sempre meno a lungo, e se ormai attaccano l'essenza di ogni vita intellettuale, ciò avviene perché anche la moda funziona secondo il principio dell'"escalation", e a partire dal momento in cui tutti ne comprendono sempre meglio il meccanismo, la moda precipita il suo ritmo, la rinuncia alla moda non è più illusoria; la moda stessa finisce per passare di moda. L'alta sartoria, in questo senso, è in anticipo rispetto alla filosofia. Si è accorta per prima che non esisteva più, come mi diceva un grande sarto mio amico.

Girard: Non solo negli antichi scrittori, ma anche nei moderni, quando diventano veramente grandi, tutto poggia sui doppi. E' paradossalmente il desiderio di differire che fa sempre ricadere tutto nell'identità e nell'uniformità.

In Proust, per esempio, si possono trovare dei testi che esprimono il malinteso fondamentale del desiderio con la comicità di una gesticolazione chapliniana. E la cosa si identifica con il desiderio più lirico, quale funziona in tutti i personaggi, a cominciare dal narratore stesso. Non c'è nulla di più importante di questi testi cardine. Mostrano chiaramente che si ha sempre a che fare con la stessa struttura, o, in altre parole, che il desiderio non è così interessante come vuole far credere. Invece di essere infinite, le

sue sorprese sono sempre le stesse, sempre prevedibili e calcolabili. Sorprendono soltanto il desiderio, che rimane sempre preso nel proprio gioco e opera continuamente contro se stesso. Nessuna strategia gli arreca mai quello che cerca, eppure non rinuncia mai alla strategia. Se la volontà di assorbimento e di assimilazione non si appropria mai della differenza dell'altro, la volontà di differenza, che è poi la stessa cosa, non esorcizza mai l'identità e la reciprocità. E' quello che dimostra il «giro sulla diga» dei borghesi in villeggiatura a Balbec:

«Tutte quelle persone [...] fingendo di non vedere per far credere che non se ne curavano, ma guardando di sfuggita per non rischiare di urtarle, le persone che camminavano accanto a loro o venivano in senso inverso, si scontravano invece con loro, si attaccavano a loro, perché erano state reciprocamente da parte loro oggetto della stessa attenzione segreta, celata sotto lo stesso disdegno apparente» (5).

Lefort: Se lei mantiene fino in fondo la sua prospettiva sui "doppi", sarà portato a criticare il preconcetto, presente in tutte le psichiatrie e in tutte le psicoanalisi, che l'esperienza del doppio, nei malati gravi, non abbia alcuna consistenza, non corrisponda a nessuna realtà.

Girard: Non esiste l'allucinazione del doppio. Quello che passa per tale, è l'urto 'inspiegabile' di due individui che cercano reciprocamente di evitarsi ed è la ripetizione costante di questo urto.

I doppi, insomma, non sono altro che la reciprocità dei rapporti mimetici. Aspirando il soggetto soltanto alla differenza, e rifiutandosi di ammettere la reciprocità, è quest'ultima a trionfare, grazie alle strategie che ciascuno scopre e mette in pratica, nello stesso istante, per meglio eluderla. La reciprocità perpetuamente negata 'ossessionerà' dunque il soggetto, autentico fantasma della struttura vera, che il grande scrittore individua senza fatica ma che la maggior parte degli uomini riesce a esorcizzare, per quanto

almeno li concerne. Per quanto concerne gli altri, non hanno nulla da invidiare a nessuno sotto il profilo della perspicacia. E' anzi questa perspicacia reale che li inganna sempre e fa credere loro di essere i soli a sapersi trarre d'impaccio laddove tutti gli altri rimangono invischiati.

Non è il doppio che è allucinatorio, ma la differenza, ed è questa che deve essere considerata folle. La lettura allucinatoria dei doppi è l'ultimo stratagemma del desiderio per non riconoscere, nell'identità dei partner mimetici, l'estremo scacco, o piuttosto l'esito pietoso del desiderio mimetico. Il pazzo vede doppio perché è troppo vicino alla verità. I cosiddetti normali possono ancora funzionare entro il mito della differenza, non perché la differenza sia vera, ma perché non spingono il processo mimetico abbastanza lontano da obbligare la sua menzogna a divenire manifesta, in un'accelerazione e intensificazione del gioco mimetico che rende sempre più visibile la reciprocità. Lo scambio sempre più rapido delle posizioni differenziali fa sì che non ci siano più dei momenti distinti all'interno del processo. Come dicevamo prima, tutti occupano simultaneamente tutte le posizioni e laddove la differenza prolifera, nella forma di incubi mostruosi, essa tende anche ad annullarsi.

Il malato chiede al medico di confermargli che sarebbe folle ad abbandonare la differenza per l'identità. Chiede alla scienza di registrare i mostri e i doppi, non come offuscamento e quindi abolizione delle differenze mitiche della cultura, ma come differenze supplementari all'interno di un'esperienza che non potrebbe essere altro che un tessuto di differenze, ovvero un testo, o forse una intertestualità, come si direbbe oggi.

Il desiderio, insomma, è il primo ad acquisire sul suo conto un sapere che giudica intollerabile. Non può inserire i doppi nel suo progetto differenziale; non può assimilarli alla sua logica; è costretto a espellersi da sé fuori della 'ragione', con i suoi doppi; piuttosto che rinunciare al desiderio, insomma, gli sacrificherà la sua esperienza e la sua ragione. Chiede al medico di sancire questo sacrificio diagnosticando la pazzia, dando alla cosa un marchio ufficiale.

Lefort: La medicina ha sempre ubbidito. Nei doppi non ha mai visto altro, insieme ai poeti, che illusori giochi di specchi o forse strane reminiscenze «arcaiche». Freud stesso vi si è lasciato coinvolgere. Tutti sono d'accordo nel respingere i doppi come insignificanti, benché molto gravi sotto il profilo dei sintomi.

Girard: La prospettiva psicopatologica, insomma, è la stessa del desiderio, che il medico si guarda dal contraddire. E' il malato, per primo, a dichiararsi folle o a comportarsi in modo da convincerci del fatto, e deve dunque ben sapere di che si tratta. Come l'attuale prospettiva filosofica, la prospettiva psicopatologica si fonda sulla differenza ed espelle l'identità dei doppi. Qui tutto poggia sull'eredità dell'individualismo romantico, più vivo che mai, malgrado le critiche superficiali di cui è oggetto.

Oughourlian: Lei dice «il desiderio acquisisce...», oppure «il desiderio rinuncia...». Non pensa che così sta ipostatizzando il desiderio?

Girard: Credo di no. Se il desiderio è uguale per tutti gli uomini, se vi è sempre uno stesso desiderio, non c'è ragione per non fare di esso l'autentico 'soggetto' della struttura, soggetto che si riduce peraltro alla mimesi. Evito di dire «soggetto desiderante», per non dare l'impressione di ricadere in una psicologia del soggetto.

Come l'insetto che cade nella trappola friabile che gli ha scavato l'avversario - mentre i granelli di sabbia cui si aggrappa crollano via via sotto le sue zampe - il desiderio si affida alle differenze per "risalire la china", ma le differenze scompaiono proprio a causa dei suoi sforzi ed esso ricade sempre nei doppi.

Il carattere mimetico di quell'impresa che è il desiderio risalta sempre di più. Diventa così spiccato che anche gli osservatori più decisi a non vedere nulla finiscono per riconoscere la sua esistenza. Parlano allora di istrionismo, ma come se si trattasse di un fenomeno senza precedenti, senza rapporti intelligibili con alcunché, soprattutto non con i doppi, naturalmente.

Lefort: In realtà, più si procede nell'aggravamento dei sintomi, e più il desiderio diventa la sua stessa caricatura, più i fenomeni che ci stanno davanti divengono trasparenti, e più diventa facile ripensare, alla loro luce, l'insieme del percorso.

Girard: E' il desiderio stesso, insomma, il responsabile della sua evoluzione. E' lui a procedere verso la sua caricatura, o, se si preferisce, verso l'aggravamento di tutti i sintomi, perché, al contrario di quanto pensa Freud che pensa sempre «inconscio», il desiderio si conosce meglio di ogni psichiatria; è anzi sempre meglio informato poiché osserva, a ogni tappa, quello che gli capita, e il conto che tiene di questo sapere determina un aggravamento del sintomo. Il desiderio utilizza sempre ai propri fini il sapere che acquisisce di se stesso; pone la verità, insomma, al servizio della sua menzogna, ed è sempre meglio armato per distruggere tutto ciò che a lui si abbandona, per mobilitare tutto, negli individui e nelle comunità, a vantaggio del "double bind" costitutivo, per sempre più sprofondare nel vicolo cieco che lo definisce.

L'idea del demonio porta-luce va molto più in là di tutta la psicoanalisi. Il desiderio è portatore di luce, ma di una luce messa al servizio della sua stessa oscurità. Questo carattere propriamente luciferino spiega il ruolo del desiderio in tutte le grandi invenzioni della cultura moderna, nell'arte e nella letteratura.

Oughourlian: All'inizio, come si è visto, i rivali mimetici si contendono un oggetto, e il valore di questo oggetto aumenta in ragione delle bramosie rivali che ispira. Più il conflitto si esaspera, e più la posta in gioco diventa importante agli occhi dei due rivali. Agli occhi degli spettatori, invece, non c'è assolutamente più una posta in gioco. Il valore conferito inizialmente dalla rivalità all'oggetto non solo continua ad aumentare, ma si separa dall'oggetto per andare a fissarsi sull'ostacolo che ciascuno dei due avversari costituisce per l'altro. Ciascuno vuole impedire all'altro di incarnare la violenza irresistibile che vuole lui incarnare. Se si

chiede agli avversari perché si battono, invocheranno nozioni quali il prestigio. Per ciascuno infatti si tratta di acquisire il prestigio che rischia di toccare all'altro, di diventare la potenza magica, l'analogo del "mana" polinesiano o del "kydos" greco che si aggira sotto forma di violenza tra i combattenti (6).

Girard: Battersi per il prestigio, per l'onore, significa battersi letteralmente per nulla. In assenza di ogni oggetto concreto, il nulla del prestigio deve apparire come il tutto, non a un avversario soltanto, ma a tutti. E' come dire che gli avversari, anche prima di essere riconciliati dall'espulsione violenta, se mai lo sono, condividono una visione che è quella della violenza metafisica.

Questa descrizione non vale solamente per i duelli degli eroi omerici o per quei rituali nei quali si cerca di assimilare la violenza sacra divorando la vittima. Lo scambio reciproco delle violenze e l'"escalation" della violenza rimangono presenti in quei rapporti di desiderio che ci interessano in questo momento; soltanto in funzione di questo scambio diventano comprensibili, in psichiatria, i sintomi che si presentano nella forma di un'alternanza.

SINTOMI D'ALTERNANZA.

Girard: Nell'universo radicalmente concorrenziale dei doppi, non esistono rapporti neutri. Ci sono solo dominanti e dominati, ma il senso del rapporto non poggiando né sulla forza bruta né su determinanti esteriori, non può mai stabilizzarsi; è a ogni istante giocato e rigiocato in rapporti che l'osservatore può credere insignificanti. Ogni volta che domina o pensa di dominare il suo rivale, il soggetto si crede il centro di un campo percettivo, che pare invece strutturato intorno al rivale nei momenti in cui costui ha il sopravvento. L'altro, tuttavia, prevale sempre più spesso e sempre più a lungo. La depressione, insomma, tende sempre di più a soppiantare l'euforia.

Nell'andirivieni della violenza che li separa e li unisce, i due partner sono di volta in volta il dio unico che vede tutto convergere e inginocchiarsi davanti a lui, e la creatura meschina, muta e tremante ai piedi di quello stesso dio che è misteriosamente passato dalla parte dell'altro, il rivale e il modello del desiderio. Il rapporto con l'altro somiglia a un'altalena in cui uno dei giocatori sta più in alto quando l'altro sta più in basso, e viceversa. Gli psichiatri non sanno cosa possa causare l'alternanza perché vedono sempre un solo giocatore. Per far ridiscendere il malato verso il fondo, ci vuole un secondo giocatore che risalga a sua volta verso la sommità e viceversa.

Oughourlian: Ma gli psichiatri le diranno che se ci fosse un secondo giocatore, si accorgerebbero della sua presenza; non si vedono mai due maniaco-depressivi gravi determinarsi reciprocamente nella maniera che lei dice.

Girard: La psichiatria considera il malato come una specie di monade. Anche quando insiste sull'importanza dei rapporti con gli altri, lo psicologo non valuta sufficientemente il loro carattere fondatore. Il ruolo dell'altro può certo divenire immaginario, ma non lo è sempre stato e, pur immaginario, resta a ogni istante decisivo nelle repliche violente che il soggetto registra. Le variazioni timiche, per esempio, non sono altro che la reazione del soggetto alle violenze scambiate, alle peripezie di una lotta che sembra volgere ora a suo favore, ora invece a sfavore. Noi non vediamo questo andirivieni della violenza, che è la sola realtà agli occhi del malato, perché tutto è giocato su segni sempre più impercettibili.

Lefort: La psichiatria vuole infatti delirare con i malati, ma vuole anche star bene con chi sta bene. Non bisogna infastidire quelli che stanno bene suggerendo che tra loro e i malati c'è soltanto una differenza minima, non diversa forse da una sensibilità più rozza, da una intelligenza meno acuta di quanto avviene nei rapporti umani,

soprattutto nel mondo moderno, privo degli stabilizzatori tradizionali.

Girard: Bisogna esaminare quello che succede negli ambienti in cui la febbre della concorrenza e le angosce della promozione per merito imperversano in un contesto di relativo ozio, favorevole all'osservazione reciproca, gli ambienti degli affari, certamente, e più ancora gli ambienti intellettuali che parlano sempre degli altri, ma non guardano mai se stessi.

In questi ambienti, la ciclotimia si nutre di segni che non sono affatto illusori e insignificanti, anche se la loro interpretazione può suscitare divergenze straordinarie. Ne sono inevitabilmente ossessionati coloro il cui avvenire professionale e la cui reputazione dipendono da tali segni. Si tratta in questo caso di una ossessione che può essere definita oggettiva, come l'alternanza timica che le è associata. E' difficile non rallegrarsi di ciò che rattrista il rivale, non rattristarsi di ciò che lo rallegra.

Tutto ciò che mi incoraggia scoraggia i miei concorrenti, tutto ciò che li scoraggia mi incoraggia. In una società in cui il posto degli individui non è determinato anticipatamente e dove le gerarchie sono annullate, gli uomini sono sempre occupati a fabbricarsi un destino, a «imporsi» agli altri, a «distinguersi» dal gregge, ossia a «far carriera».

La nostra società è la sola, come si è detto, che possa scatenare il desiderio mimetico in un gran numero di settori senza dover temere un collasso irrimediabile del sistema, il "runaway" della cibernetica. A questa capacità inaudita di promuovere la concorrenza entro limiti che rimangono sempre socialmente, se non individualmente accettabili, noi dobbiamo le «realizzazioni» prodigiose del mondo moderno, il suo genio inventivo, eccetera. Il prezzo di tutto ciò forse non è sempre l'aggravamento estremo, ma sicuramente la democratizzazione e la divulgazione di quelle che si chiamano le nevrosi, legate in ogni caso, mi sembra, al rafforzamento delle tensioni concorrenziali e alla 'metafisica' di queste tensioni.

Il «maniacodepressivo» è visibilmente posseduto da un'ambizione metafisica prodigiosa. Neppure questa ambizione metafisica costituisce qualcosa di separato; può variare secondo gli individui, ma è innanzitutto una conseguenza paradossale di quell'annullamento delle differenze, di cui parlavamo prima e dello scatenamento mimetico che l'accompagna. Tutti i fattori sono solidali gli uni con gli altri.

In un mondo in cui gli individui non sono più definiti dal posto che occupano in virtù della loro nascita o di qualche altro fattore la cui stabilità è fondata necessariamente sull'arbitrio, lo spirito di concorrenza, invece di placarsi, è più che mai acceso; tutto dipende da paragoni che necessariamente non sono più 'sicuri', poiché non rimane alcun punto di riferimento fisso. Il maniacodepressivo ha una coscienza particolarmente acuta della dipendenza radicale in cui si trovano gli uomini nei riguardi gli uni degli altri, e dell'incertezza che ne risulta. Vedendo che tutto, attorno a lui, è "immagine", "imitazione" e "ammirazione" ("imago" e "imitare" appartengono alla stessa radice), desidera ardentemente l'ammirazione altrui, ossia la polarizzazione su di sé di tutti i desideri mimetici, e vive l'incertezza inevitabile - il carattere mimetico del risultato - con una intensità tragica. Il minimo segno di accettazione o di ripulsa, di stima o di disprezzo, lo getta nella notte della disperazione o in estasi sovrumane. Ora si vede collocato sulla sommità di una piramide che è quella dell'essere nel suo insieme, ora invece la piramide si rovescia, e poiché ne occupa sempre la punta, eccolo nella posizione più degradata, schiacciato dall'intero universo.

Per arrivare a questo, è forse necessario un certo squilibrio organico di cui ci sfugge la chiave, ma la psicosi maniacodepressiva non è comunque priva di significato sul piano dei rapporti umani, specialmente nell'universo in cui viviamo. Il malato non ha 'ragione' di esagerare all'estremo, come fa, tutto ciò che può intaccare i suoi rapporti con gli altri, in un senso o nell'altro, ma non ha nemmeno completamente torto, perché la natura mimetica, e dunque contagiosa, di tali rapporti, la loro capacità di crescere 'a valanga',

non è affatto immaginaria. Per lui non esiste misura e ce n'è sempre meno, effettivamente, in una società sempre più destrutturata, dunque sempre più minacciata da oscillazioni mimetiche incontrollabili.

Oughourlian: Potrebbe darsi che i sintomi palesemente psicotici siano legati alla presenza di fattori organici. Ma questo, mi pare, non crea affatto delle difficoltà per la prospettiva da lei sostenuta. Si può ammettere che, in assenza di tali fattori organici, il processo di esplosione mimetica non superi una certa soglia. E' possibile anche neutralizzare temporaneamente questi fattori grazie a certi prodotti chimici.

Alcuni pensano che il numero degli psicotici gravi non varia molto da una società all'altra, e il fattore organico in questione spiegherebbe questo fatto. Si può concepire questo fattore in una maniera che non infirmi per nulla quanto lei dice. Possiamo pensare che indebolisca o sospenda le difese, anch'esse organiche, contro gli effetti dell'exasperazione mimetica.

Girard: Come si può credere che il contesto mimetico non svolga un ruolo essenziale davanti alla particolare suscettibilità di certe professioni alle forme patologiche da noi descritte; sono quelle attività o vocazioni che dipendono più direttamente dal giudizio altrui nella sua forma meno sfumata, più brutale, più aleatoria. Penso in questo momento a coloro che sono in diretto contatto con la folla e vivono dei suoi favori, i politici, gli attori, i drammaturghi, gli scrittori, eccetera.

Chi, per necessità, si dimostra attento alle reazioni collettive, sa per esperienza che in questo ambito non c'è mai nulla di acquisito; dei voltafaccia tanto improvvisi quanto imprevedibili sono sempre possibili. L'uomo di teatro può vedere il «fiasco» della prima trasformarsi il giorno dopo in apoteosi, o viceversa, senza che si possa attribuire a queste variazioni delle cause sicure. Come si potranno distinguere oggettivamente da una tendenza maniaco-

depressiva le emozioni di chi basa tanti aspetti della sua esistenza sulla decisione arbitraria dei contagi mimetici?

Il desiderio la sa lunga, insomma, sulla parentela tra capri espiatori e divinità negli individui e nelle società in corso di destrutturazione. A giudicare da Nietzsche e Dostoevskij, ci si può chiedere se non esista pericolo di psicosi in tutti quei casi in cui l'intuizione individuale in tale materia oltrepassa una certa soglia. Basta leggere "Ecce homo" alla luce di quanto abbiamo appena detto per capire che Nietzsche sta precipitando nella psicosi.

Oughourlian: Se è possibile individuare nell'opera di Nietzsche i segni della psicosi prossima, in Dostoevskij, invece, si può osservare il momento in cui lo scrittore supera il pericolo e produce la sua prima opera veramente geniale, la prima a rivelare e non più semplicemente a riflettere il desiderio mimetico e i suoi paradossi: le "Memorie dal sottosuolo".

Le oscillazioni timiche affiorano nella nostra società dietro ogni sorta di fenomeno culturale che non si pensa di accostare ad esse. Pensate, per esempio, a quegli innumerevoli manuali che pretendono di conoscere e insegnare il successo, in amore, negli affari, eccetera. Quella che vi viene rivelata è sempre una strategia del rapporto con l'altro. L'unico segreto, la ricetta per eccellenza, mille volte ripetuta, è che per avere successo basta dare l'impressione di averlo già.

Non c'è nulla di più deprimente per il lettore di questo genere di conforto. Che tutto dipenda, negli incontri che lo attendono, dall'impressione data e ricevuta, è qualcosa di cui è fin troppo convinto. Come è, ugualmente, convinto che queste due impressioni daranno luogo a una lotta: ognuno si sforza di provare all'altro di possedere già quella posta in gioco che in realtà bisogna sempre riconquistare strappandola a questo altro - ed è poi la certezza sfolgorante della propria superiorità.

Girard: Mi sembra che la ciclotimia debba essere statisticamente più frequente nel nostro universo, e con esso abbia una particolare

affinità. E' sorprendente constatare come, dalla fine del secolo diciottesimo, la letteratura e il pensiero sono costellati di grandi spiriti psicotici che dicono su quanto accade tra noi delle cose essenziali cui i contemporanei, in genere, non prestano attenzione; la posterità, al contrario, le esalta a dismisura, ne fa un'ideologia, ossia un surrogato sacrificale, il cui ingrediente maggiore, naturalmente, è una estrema indignazione nei confronti dell'incapacità dei contemporanei di riconoscere il genio che li ha onorati della sua attenzione.

Nel maniaco-depressivo, insomma, i due aspetti opposti del sacro sono interiorizzati e continuamente rivissuti nel senso dell'alternanza. Penso che Nietzsche vi alluda quando, alle soglie della follia, scompare l'opposizione a lungo prevalsa tra Dioniso e il Crocifisso; invece di scrivere Dioniso "contro" il Crocifisso, egli scrive Dioniso "e" il Crocifisso. Quello che Nietzsche non ha mai individuato nella sua ricerca, che non ha potuto far suo a livello del sapere, l'identità del Dio e della vittima espiatoria, lo ha realizzato nella sua follia. Volendo essere Dio è divenuto vittima, ha assaporato il destino della vittima espiatoria.

Molte società primitive confermano questo rapporto tra la follia e il sacro. Vedono nel folle i due aspetti della violenza divina e lo trattano di conseguenza, come una cosa sporca da cui è meglio tenersi lontano, una fonte di contaminazione, e, al tempo stesso, come una fonte possibile di benedizione, un essere venerabile.

Nella "Geburt der Tragödie" e nelle opere sulla religione greca, malgrado tutte le sue intuizioni, Nietzsche non ha mai scoperto il significato autentico della "mania" dionisiaca. Un greco qualsiasi, leggendo questo libro, avrebbe pronosticato la prossima follia dell'autore. Non si può abbracciare Dioniso, come fa Nietzsche, fuori di ogni rito, senza esporsi allo scatenamento illimitato della "mania".

Come mai la nostra scienza non sa ancora uguagliare la più umile intuizione religiosa?

SCOMPARSA DELL'OGGETTO E STRUTTURA PSICOTICA.

Oughourlian: In ciò che lei sta dicendo mi colpisce il fatto che non si parli più dell'oggetto. Tutto si riduce ai rapporti tra i rivali mimetici, ciascuno modello e discepolo dell'altro. Questa scomparsa dell'oggetto penso debba appartenere alla tendenza del desiderio a diventare la propria caricatura, a proclamare la sua verità: la prevalenza del modello mimetico sull'oggetto. Fin dal principio, il desiderio interferisce con i montaggi istintuali orientati verso degli oggetti. Allo stadio della psicosi, non c'è più alcun oggetto; vi è solo il "double bind" mimetico, l'ossessione del modello-ostacolo. La follia è specificamente umana in quanto spinge all'estremo ciò che nell'uomo è più estraneo all'animale, un mimetismo tanto intenso da soppiantare i montaggi istintuali.

Girard: Freud ha notato infatti questo dinamismo che spinge alla follia e alla morte, ma è stato costretto a inventare un istinto di morte per darne spiegazione. Per lui un istinto in più o in meno non faceva differenza, e noi ritorneremo su questo punto. E' il desiderio stesso che va verso la follia e la morte se non c'è un meccanismo vittimario che lo riduca alla 'ragione', o che generi questa ragione. Il desiderio mimetico basta a tutto e grazie a esso ritroviamo l'eccellente formula di Edgar Morin: "Homo sapiens demens" (7). Il legame misterioso tra follia e ragione si concretizza. Il soggetto evidenzia dunque a proprie spese la logica del desiderio mimetico. Il desiderio si distacca a poco a poco dall'oggetto per attaccarsi al modello, e l'aggravamento dei sintomi fa tutt'uno con questo movimento, perché comportarsi in modo normale non equivale a sfuggire al desiderio mimetico - nessuno mai vi sfugge - bensì non soccombervi al punto da perdere di vista ogni oggetto e da occuparsi soltanto del modello. Essere ragionevoli o funzionali significa avere degli oggetti e darsi da fare intorno a essi; essere folli significa lasciarsi catturare completamente dai modelli del desiderio, realizzare dunque la vocazione di questo desiderio, spingere alle estreme conseguenze ciò che lo distingue, in modo

peraltro assai relativo, dalla vita animale, abbandonarsi alla fascinazione per il modello in quanto ci resiste, in quanto ci fa violenza.

Voi, come psichiatri, come vedete la psicosi nella prospettiva che ho ora indicato?

Lefort: Siamo manchevoli sul piano del vocabolario perché funzioniamo - e come potrebbe essere diversamente - in una cultura, in un 'ordine', in un tempo, che sono necessariamente post-sacrificali. Quando parliamo, o più semplicemente da quando esistiamo, il sacrificio fondatore è sempre già presente.

Questa manchevolezza si esprime nel fatto che siamo costretti a designare tutto ciò che esisteva in precedenza - ossia quanto appartiene al tempo pre-sacrificale - con termini peggiorativi o negativi: non-cultura, disordine, eccetera.

Oughourlian: Questo tempo pre-sacrificale non è affatto 'destrutturato', non corrisponde a una qualche dissoluzione della struttura culturale che conosciamo, ancora meno a un'assenza di struttura. Al contrario, sappiamo ora che il "disordine" pre-culturale e pre-sacrificale possiede una struttura propria, perfettamente definita e che è paradossalmente fondata sulla "simmetria" assoluta.

Questa simmetria mimetica, generatrice di disordine e di violenza, animata da movimenti di perpetuo squilibrio, si trova stabilizzata dal meccanismo della vittima espiatoria, tempo T zero della cultura, grado G zero della struttura.

La cultura che nasce da questo meccanismo di differenziazione avrà una struttura fondata sull'asimmetria e sulle differenze. Paradossalmente poi, questa asimmetria e queste differenze costituiscono quello che chiamiamo l'ordine culturale.

In questo modo l'ordine scaturisce dal disordine. Ma ora sappiamo che entrambi sono strutturati e non si deve presentare l'uno come una destrutturazione dell'altro: vi è strutturazione, passaggio da una struttura ben determinata a un'altra tramite un meccanismo finora misconosciuto, quello della vittima espiatoria.

Lefort: Quello che abbiamo appena detto sull'"ordine" e il "disordine" si applica alla logica e alla confusione. La "confusione" è strutturata in modo simmetrico, organizzata dunque come indifferenziazione. La logica, invece, si struttura come asimmetria e come differenza.

Alla luce di quanto precede, comprendiamo che la "coscienza" nasce dalla differenziazione. Ma capiamo anche che l'"inconscio" ha la stessa origine: entrambi appartenendo allo spazio-tempo post-sacrificale e culturale sono strutturati nella differenza, entrambi sono strutturati come un linguaggio.

Ciò è tanto più evidente in quanto il tempo pre-sacrificale è quello della simmetria, della violenza indifferenziata e delle grida inarticolate.

Pretendere, di conseguenza, di definire la psicosi indifferentemente come «destrutturazione della coscienza» ed «emergenza dell'inconscio» appare un duplice malinteso.

Se la coscienza, infatti, è destrutturata, qual è la struttura di quel disordine che è chiamato psicosi? Nessuno, mi sembra, offre una risposta precisa a questa domanda.

Se la psicosi è «emergenza dell'inconscio», bisogna innanzitutto riconoscere con Henri Ey che, logicamente, deve intervenire una dissoluzione della coscienza per permettere questa emergenza. E quello che si capisce ancora meno è come questo inconscio, che ora sappiamo strutturato nell'ordine culturale, al pari della coscienza, diventa incomprensibile dal momento in cui emerge e si enuncia, anche quando coloro che pretendono così di spiegare la psicosi sono i primi a dire che è strutturato come un linguaggio.

Oughourlian: Come intendere, dunque, la struttura della psicosi, da una parte, la struttura psicotica dall'altra, e i rapporti tra di esse? Non è infatti pensabile che mantengano soltanto dei rapporti di coincidenza...

La psicosi, lo avevamo già supposto, non può essere intesa come una evaginazione dell'inconscio. Si avvertono in questa spiegazione

cattivi sentori metafisici e romantici: si scontrano delle ipostasi, emergono degli spettri da dietro le cortine...

Se, invece di lasciarsi attirare verso succedanei filosofici, si pone la struttura psicotica come struttura di simmetria, come struttura di doppio, come ritorno alla mimetogonia pre-sacrificale indifferenziata, si capisce:

1) come la struttura della psicosi sia a poco a poco edificata e costituita dalla struttura psicotica che la 'vede' come una possibile via d'uscita, ossia come possibilità di ridifferenziazione;

2) perché il tempo dello psicotico non sia più il tempo degli 'altri'. E perché, di conseguenza, lo psicotico viva in un mondo totalmente 'estraneo';

3) perché le persone definite «normali» considerino la struttura psicotica una destrutturazione. La sola differenza, infatti, che non possono accettare, e neppure immaginare, è quella stessa su cui si fonda la loro cultura, ossia la loro 'ragione': la differenza tra l'ordine presacrificale e l'ordine culturale, la differenza di natura tra una struttura fondata sulla simmetria e l'indifferenziazione e una struttura fondata sull'asimmetria e la differenziazione.

Gli psichiatri continuano a difendere questo aspetto di una realtà che sfiorano senza capirla e a pensare la psicosi, ossia la follia, come una perdita, una caduta fuori della struttura culturale che è quella loro.

Gli psicoanalisti, dal loro canto, capiscono una cosa essenziale, che è la dinamica della costituzione della psicosi. Sono tuttavia prigionieri dei loro concetti filosofici che li obbligano a ipostatizzare l'inconscio e a reificare in causalità essenziali dei meccanismi funzionali.

Quanto agli antipsichiatri, si rendono conto che la 'follia' ha la sua verità, e la intendono come caricatura della ragione, cosa che essa è in un certo senso, nella misura in cui una caricatura rivela l'essenziale del modello. Ma non comprendono, certamente, né la struttura della psicosi, né le ragioni per cui essa non è operativa. La vedono inefficace e pensano di restituirle il suo valore indebolendo l'ordine culturale repressivo. Gli antipsichiatri, di conseguenza,

constatano quello che constaterrebbe M. de la Palice: l'incompatibilità tra la Ragione e la Follia, tra la struttura di doppio e la struttura di differenza. Ma non possono né spiegare perché queste strutture siano incompatibili, né esplicitarle. Si accontentano, allora, di atteggiamenti semplificatori e 'politici', che consistono in una scelta deliberata dell'una contro l'altra, senza sapere quello che fanno!

Gli antipsichiatri cadono quindi nella trappola che la cronologia tende al tempo culturale: si immaginano che la follia, struttura di doppio, sia "in anticipo" sulla ragione, struttura di differenza. In questo sono vittime della stessa illusione degli psicoanalisti che la considerano una regressione, ossia la giudicano "in ritardo" sulla ragione.

In realtà, la cosa più essenziale che comprendiamo è precisamente questo tempo T zero della cultura che è il tempo sacrificale, quello del sacrificio fondatore. Questo tempo T zero separa assolutamente e radicalmente le strutture dell'ordine culturale e del disordine dalla violenza indifferenziata, trasformandole nello stesso tempo l'una nell'altra. Se dunque queste due strutture si generano a vicenda alla maniera delle due sorelle di cui la Sfinge parlava a Edipo, è certo ugualmente illusorio pensarle in anticipo o in ritardo l'una rispetto all'altra.

Lefort: Riusciamo dunque a uscire dai miti, compreso quello della malattia mentale. A partire dal suo pensiero, vediamo evidenziarsi dei "meccanismi operativi" attraverso i quali si costituiscono la struttura psicotica e poi la struttura della psicosi, senza che ci sia mai bisogno di ipostatizzare istanze mitiche o di far uscire dei conigli da un cappello.

Vediamo dunque come il mimetismo che si inasprisce, la progressiva mimetogonia sfocino nel "rapporto di doppio" con l'altro. Questo Altro può essere singolare come in certi casi espliciti: Nietzsche-Wagner, Hölderlin-Schiller, oppure essere molteplice o plurale come nelle psicosi dei nostri ospedali.

Attraverso un meccanismo operativo semplice e fondamentale vengono generati di conseguenza l'ordine come il disordine, la struttura di differenza come la struttura indifferenziata, la Ragione e la Follia. E' questo che rende la nostra condizione umana così eccezionale e così precaria.

Oughourlian: La struttura psicotica è il rapporto tra doppi, in una mimetogonia che si inasprisce, in un'accelerazione cinematografica delle inversioni distimiche.

La struttura della psicosi, il delirio, è il racconto mitico che costruisce l'uno o l'altro dei protagonisti di questo rapporto di doppio per aggrapparsi all'ordine culturale in cui sono immersi e per tentare di spiegarsi, senza tuttavia capirsi.

Lefort: «La scissione dell'io», la sacrosanta "Spaltung" è un errore di secondo grado: è la lettura mitica da parte dello psicoanalista del discorso mitico fattogli dal malato. Costui parla del rapporto di doppio. Questo rapporto è evidentemente reale, ma non può essere accettato come tale dal delirante: è dunque miticamente espresso come sdoppiamento e allucinazione. Lo psicoanalista, leggendo il mito alla lettera, lo mitizza di nuovo ufficializzandolo sotto l'etichetta pseudo-scientifica di «scissione dell'io», il che contribuisce a mantenerlo, anzi ad aggravarlo.

Oughourlian: L'apporto della tesi mimetica alla psicologia e alla psicopatologia ci pare sia quello di mostrare la loro continuità assoluta sul piano del meccanismo che le genera. E nello stesso tempo di individuare quel tempo T zero o quel grado G zero della struttura che costituisce per loro la più radicale soluzione di continuità.

Grazie al meccanismo universale della mimesi, si passa dall'animale all'uomo, dal bambino all'adulto, sono spiegati l'apprendimento e la cultura. Viene svelata la struttura della differenza e della Ragione. Viene generata e resa esplicita la diacronia. Mediante questo stesso meccanismo, si spiegano la

violenza, il disordine e la struttura dell'indifferenziazione e della Follia.

Tra la Follia e la Ragione, tra la violenza e la pace, tra l'indifferenza e la cultura vi è soltanto una "gradazione d'intensità" del meccanismo mimetogonico. Esse hanno dunque una continuità assoluta sul piano del meccanismo che le fonda.

In compenso, lei chiarisce l'inversione radicale che scatta nel parossismo dell'intensità mimetogonica, della crisi sacrificale. Il meccanismo della vittima espiatoria permette il passaggio da una struttura all'altra e segna la discontinuità assoluta di tali strutture senza infirmare l'assoluta continuità dei loro meccanismi fondatori.

Lefort: E il ciclo continua, come hanno ben capito gli Indù. Lo stesso meccanismo può far passare dalla violenza alla pace o dalla pace alla violenza. Dalla Ragione alla Follia oppure dalla Follia alla Ragione. Tra le due strutture tutti i gradi sono possibili compreso quello nevrotico, mentre invece queste due strutture sono di natura radicalmente diversa. Come non capire l'interesse di psichiatri come noi davanti a una tale rivelazione? E' finalmente possibile comprendere questi alienati, questi estranei che sono nostri simili. Ecco che possiamo razionalmente spiegare come si possa entrare e uscire dalla psicosi, sprofondarci per sempre o a intervalli. Questo fatto era inspiegabile finché ci si aggrappava al mito di una struttura psicotica rigida e ipostatizzata, anzi predeterminata.

Capiamo pure come siano possibili dei momenti psicotici nell'evoluzione di una struttura nevrotica. E si chiariscono i meccanismi di costruzione e di distruzione della Ragione.

Spetta a noi d'ora in poi la vigilanza e lo sforzo continui per liberarci delle nostre vecchie abitudini mitiche e ripensare la psicopatologia alla luce di queste rivelazioni, talvolta troppo semplici per non accecare.

IPNOSI E POSSESSIONE.

Girard: La scomparsa dell'oggetto e il rapporto tra doppi caratterizzano quindi la struttura psicotica. Condivido questo punto di vista.

Tuttavia vi sono casi in cui ugualmente l'oggetto non esiste, eppure nessuno parla di psicosi. Penso in particolare ai casi di ipnosi e di possessione. Come vede questi problemi?

Oughourlian: Vi ho riflettuto molto e non ho evidentemente una risposta soddisfacente e definitiva da dare.

Penso che si possa innanzitutto affermare questo: la struttura psicotica è una struttura di doppi e appartiene, di conseguenza, al 'tempo' pre-sacrificale, ossia al tempo della crisi mimetica, il 'tempo' del disordine strutturato simmetricamente, nell'indifferenziazione. In altri termini, nella psicosi, perlomeno a livello della sua emergenza psicotica, il soggetto non vede la "differenza" con l'Altro. Proprio la perdita di questa differenza rende l'Altro il suo doppio, e lui un folle.

Ipnosi e possessione, invece, si situano in un 'tempo' post-sacrificale, ossia in una struttura non simmetrica e differenziale. Il soggetto ipnotizzato non perde mai di vista la "differenza" tra se stesso e l'ipnotizzatore. Il soggetto posseduto non perde mai di vista la "differenza" tra se stesso e il dio che lo possiede.

Vi è dunque una distinzione fondamentale e strutturale da fare tra la psicosi da un lato, e l'ipnosi e la possessione dall'altro.

Ciò mi induce a fare una prima osservazione: sul piano psicologico, bisogna affermare che i processi mimetici e mimetogonici comportano delle modificazioni dello stato di coscienza. Per ora, vorrei soltanto sottolineare che, al momento del parossismo della crisi sacrificale, lo stato di coscienza dei partecipanti deve essere 'destrutturato'. L'assassinio della vittima espiatoria in piena coscienza mi sembra impensabile. Lo confermano del resto quei rituali che cercano di riprodurre delle modificazioni dello stato di coscienza per raggiungere una

unanimità violenta. Questa idea, peraltro, rafforza la nostra tesi nella misura in cui l'assassinio della vittima pacifica tutto, dipana i rapporti tra i doppi, ristabilisce la coscienza e la lucidità e fonda, o rifonda, la cultura. La vittima, con la morte, stabilisce la Differenza, fa uscire gli uomini che l'hanno uccisa dalla struttura psicotica e, pertanto, ristrutturata la loro coscienza.

Girard: Eppure tutti gli osservatori riferiscono di modificazioni importanti dello stato di coscienza nei culti di possessione...

Oughourlian: Senza dubbio. Bisogna tuttavia osservare:

- da un lato, che i posseduti non sono mai psicotici;
- dall'altro, che i fenomeni di possessione sono sempre stati messi in rapporto con la trance ipnotica e questo fatto non può essere privo di significato.

Penso di conseguenza che gli stati di possessione ritualizzata vadano decisamente collocati in un 'tempo' postsacrificale, in una struttura di differenze. Questi stati di possessione si accompagnano tuttavia a modificazioni dello stato di coscienza che sono chiaramente generate dai meccanismi mimetici:

- da un lato il soggetto è preparato alla possessione con danze e ritmi sonori monotoni e ripetuti all'infinito. Questo, naturalmente, ricorda l'induzione della trance ipnotica. Ma quello che mi colpisce è la "ripetizione del medesimo", musicale e gestuale, per modificare lo stato di coscienza;

- dall'altro lato l'apparizione nel posseduto - caratteristica nella possessione ritualizzata - di una perfetta imitazione del modello: o modello divino e archetipico, culturale, oppure in certi casi, modello vivente, preso tra gli ufficiali francesi di quel fuciliere africano per esempio.

A tale stadio, è dunque possibile affermare che l'inasprimento della mimesi di appropriazione e della mimetogonia conflittuale, da una parte, e dall'altra l'exasperazione della mimesi pacifica, fondata sull'apparire di un modello che non è mai reso ostacolo, che non genera nessuna mimetogonia, sono entrambi capaci di modificare lo

stato di coscienza. Questo fatto, per noi psichiatri e psicologi, mi pare capitale: i meccanismi mimetici che lei scopre sono suscettibili di verifica sperimentale, di osservazione, e capaci di alterare l'architettura dell'apparato psichico e psicosomatico (se anche si volesse conservare una tale concezione di questo apparato).

Girard: Lei parla di una possessione ritualizzata. Ma vi sono possessioni di tutt'altro ordine, quelle che riguardano gli esorcisti, per esempio.

Oughourlian: Certo. E uno dei casi più esemplari di questo tipo di possessione è quello delle indemoniate di Loudun, raccontato mirabilmente da Aldous Huxley (8). Penso dal mio canto che la possessione ritualizzata, ossia i culti di possessione e la possessione definita «demoniaca» siano due fenomeni molto diversi. Senza poter ora approfondire questi problemi, vorrei sottolineare semplicemente:

- che nei culti di possessione si vedono spesso farsi avanti uomini o donne che sembrerebbero posseduti. Questi soggetti sono individuati immediatamente dai sacerdoti del culto e da loro considerati isterici. Ho saputo questo da un amico, il dottor Charles Pidoux, che per anni ha studiato sul posto questi problemi di possessione, e li conosce meglio di qualsiasi altro (9).

- che nei casi di possessione «demoniaca», e in particolare nel caso delle indemoniate di Loudun, è stata sempre chiamata in causa, e probabilmente con ragione, benché io diffidi di questa parola, la diagnosi di isteria.

Girard: In che senso usa la parola «isteria»?

Oughourlian: Il termine isteria è stato sprecato. E' servito a tanto che non vuol dire più nulla e vuole dire tutto. Si parla facilmente di «isteria collettiva» per fenomeni di possessione rituale, e questo mi pare un modo di non capire nulla.

Nel caso delle possessioni «patologiche», definite «demoniache» nella nostra cultura, sono del parere che si abbia a che fare con fenomeni isterici. L'isteria, in questo caso, essendo a metà strada tra la psicosi e la possessione rituale, ha in comune:

- con la possessione rituale il fatto di non perdere mai di vista la differenza tra il soggetto posseduto e l'essere che lo possiede. Le isteriche di Loudun, infatti, non perdevano mai di vista la differenza tra loro e Urbain Grandier;

- con la psicosi la percezione antagonistica del modello mimetico. Costui infatti è percepito come un nemico, una cosa sporca, un aggressore capace di stupro, eccetera.

Penso sia comprensibile a questo punto come l'esagerazione nel senso aggressivo e antagonistico possa giungere a forme di psicosi, quando l'esorcista, per esempio, non riesce a scacciare il demonio, oppure arrivare a forme di risoluzione sacrificale mediante la vittimizzazione dell'Altro, per esempio nel caso di Urbain Grandier. In tal senso è forse anche possibile comprendere come la struttura isterica, quando per ragioni culturali non può giungere né all'uno né all'altro di questi estremi, possa tentare di risolvere la sua crisi con l'espulsione o la vittimizzazione di un organo o di un membro espiatorio (fenomeno di conversione).

Si capisce facilmente, alla fine, perché tutti gli autori che si sono occupati dell'isteria abbiano tanto insistito sulla catarsi come terapia fondamentale delle nevrosi isteriche.

Girard: L'isteria è stata a lungo collegata all'ipnosi. Lei stesso ha studiato parecchio questo problema. Come vede i rapporti tra l'ipnosi e ciò di cui abbiamo appena parlato?

Oughourlian: I rapporti insieme stretti e un po' misteriosi che uniscono l'ipnosi, l'isteria e la possessione non sono sfuggiti a nessuno degli autori che, ormai da secoli, si occupano di questi fenomeni (10).

Mi sembra tuttavia che, finora, l'accento sia sempre stato posto o sulle modificazioni dello stato di coscienza e i rapporti con il sonno

e gli stati paraipnici, oppure sui fenomeni critici e spettacolari che sopraggiungono in ciascuno di questi stati.

Grazie al suo contributo, mi sembra possibile capire finalmente come tutti questi fenomeni neuro-fisiologici siano secondari rispetto a processi psicologici interdividuali e mimetici inaspriti.

L'ipnosi mi sembra una caricatura dei meccanismi psicologici interdividuali. Come ogni caricatura, può rivelarci certi tratti essenziali del modello.

Nell'induzione ipnotica, infatti, quello che lei chiama il mediatore, ovvero il modello, sta proprio di fronte al soggetto. E gli indica senza perifrasi quello che vuole da lui, quello che desidera vedergli fare: gli presenta il suo desiderio direttamente, con fermezza e senza ambiguità. Questa rivelazione perentoria del proprio desiderio da parte del modello è quella che Bernheim chiama la "suggerzione".

Da quel momento, se il soggetto si conforma a questo desiderio, non fa altro che entrare nella mimesi pacifica, in una mimesi senza rivalità alcuna, poiché:

- il modello lo invita a copiare il proprio desiderio;
- questo desiderio non interessa nessun oggetto appartenente al modello. Interessa il più delle volte una condotta banale e naturale: il sonno. E Bernheim aveva ben capito che, quando la suggestione interessa il sonno, il soggetto si addormenta!

Mi sembra pertanto, come prima approssimazione, che l'ipnosi possa essere definita un "precipitato di desiderio mimetico". Uso qui «precipitato», nel senso chimico del termine ed è chiaramente nel fisiologico che precipita così il processo interdividuale. Bisogna mostrare, a mio avviso, che l'ipnosi è un caso concreto, sperimentale, di precipitazione del desiderio mimetico e che questo fenomeno comporta delle modificazioni fisiologiche (E.E.G.) come pure psicofisiologiche (stato di coscienza) la cui comparsa dimostra sperimentalmente, in un certo senso, la realtà dei processi mimetici.

Quello che ho ora detto dell'ipnosi permette, mi sembra, prima di andare avanti con l'argomento, di chiarire la differenza essenziale tra il suo punto di vista e quello di Hegel: per Hegel, infatti, si tratta

del desiderio "del" desiderio dell'Altro. Si tratta di un desiderio di riconoscimento. E' facile capire a questo punto come il desiderio hegeliano sia soltanto un caso particolare, direi una «complicazione», nel senso medico del termine, del desiderio mimetico interdividuale che lei definisce come desiderio "secondo" il desiderio dell'Altro. E' evidente che l'ipnosi rappresenta una verifica sperimentale del suo punto di vista.

La «complicazione» percepita da Hegel non è, del resto, mai molto distante. Pierre Janet intitola il capitolo 12 di "Névroses et idées fixes": «L'influence somnambulique et le besoin de direction» (11). Il bisogno di direzione è il desiderio secondo il desiderio dell'Altro, è la facoltà, e anche la necessità, per un soggetto, di entrare in stato di ipnosi. La passione sonnambolica, invece, è il gioco della rivalità che si introduce gradualmente nel rapporto interdividuale: ipnotizzatore-ipnotizzato. Janet aveva capito, infatti, che più ci si allontana dalla trance ipnotica, più la situazione tende a rovesciarsi. La mimesi di rivalità, ancora una volta, corrode tutte le strutture; si installa il gioco del modello-ostacolo; il desiderio del soggetto si sgancia dal desiderio-espresso dal modello, dal desiderio-permesso, da quella che vorrei chiamare la volontà del modello, per dirigersi verso il modello stesso, verso i suoi 'averi' e in breve, ontologizzandosi l'avere, verso il suo 'essere'. Il 'risentimento' appare contemporaneamente alla «passione sonnambolica» di Janet e alcuni autori dicono allora che il soggetto è «posseduto» dal suo ipnotizzatore!

Girard: I fenomeni ipnotici sono stati al centro di ogni controversia tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo.

Oughourlian: Senza dubbio. E ora la sua teoria mi sembra in grado di riconciliare Charcot, Bernheim, Janet e Freud.

Per Charcot l'ipnosi era un fenomeno patologico, riservato agli isterici, e dunque eccezionale. Secondo Bernheim invece era un processo normale e generale, non esisteva l'ipnosi e si trattava

soltanto di suggestione. Freud, infine, considerava l'ipnosi un fenomeno patologico, nevrotico e generale: aveva così integrato alla sua metà della concezione di ciascuno dei suoi due maestri (12).

Mi sembra, infatti, che ciascuno di loro vedesse all'opera il desiderio mimetico, ma ognuno lo percepiva in un momento diverso della sua evoluzione.

Girard: Capisco meglio adesso quello che intendeva con «precipitato». Infatti tutti i fenomeni del desiderio mimetico vi si trovano presenti in una forma caricaturale. Questo dimostrerebbe nello stesso tempo perché l'ipnosi non guarisca in verità mai nulla e perché sia sempre da ricominciare.

Oughourlian: Certamente. Senza essere così pessimisti sui risultati delle terapie mediante l'ipnosi, si può tuttavia osservare, come Henri Faure ha magistralmente dimostrato, che l'ipnosi è infinitamente più efficace, sul piano terapeutico, nel bambino che nell'adulto. L'attitudine del bambino alla buona mimesi, alla mimesi pacifica, all'assunzione di un modello che non sia un ostacolo, mi pare possa spiegare questo fenomeno (13). Tutto quello che lei ci dirà tra poco sullo "skandalon" avrà, immagino, lo stesso senso.

L'adulto, lo ripeto, il soggetto che oscilla, il cui desiderio fluttua, che non sa più quale modello adottare, può trarre profitto da una relazione con un mediatore privilegiato, l'ipnotizzatore, che in qualche modo gli si impone attraverso una tecnica, gli si impone come modello. Da quel momento possono verificarsi i migliori risultati, come i peggiori avatar.

Girard: Questa tecnica ipnotica consiste perlopiù nel far fissare al soggetto un oggetto che brilla, chiedendogli di concentrare la sua attenzione su questo oggetto.

Oughourlian: Senza dubbio. Questo fatto mi sembra peraltro particolarmente illuminante. Tutti gli autori hanno infatti osservato, e specialmente Pierre Janet, che l'ipnosi si accompagnava

a un «restringimento del campo di coscienza» e che la suggestione poteva essere esercitata soltanto su un soggetto attento.

Ritroviamo qui sotto la penna di parecchi autori termini come «fascinazione» o «cattura dello sguardo». Mi pare che ciò richiami molto l'ascendente che esercita il modello sul soggetto. Tutte le tecniche ipnotiche non fanno altro che tentare di riprodurre, il più fedelmente possibile, le condizioni di fissazione del soggetto sul modello, condizioni che permetteranno al desiderio del soggetto di modellarsi sul desiderio dell'Altro.

Perciò l'ipnosi può essere praticata anche sul palcoscenico, mostrando in modo esplicito e sperimentale il gioco mimetico a un pubblico al quale il teatro di Shakespeare, ad esempio, propone di osservare la mimesi all'opera attraverso situazioni più elaborate.

Nell'ipnosi, del resto, si ritrovano tutti i paradossi del sacro: se a teatro può far ridere, come qualsiasi caricatura, può essere però anche molto pericolosa, quando è praticata da malfattori, oppure molto benefica e curativa, quando è usata in medicina.

Girard: Le sue affermazioni sul teatro, e in particolare su Shakespeare, mi interessano enormemente, come si potrà immaginare.

Oughourlian: Infatti. Penso che lei potrà facilmente mostrare nel teatro di Shakespeare, come in tutti gli altri, la raffigurazione del funzionamento della mimesi e di tutti gli intrecci del desiderio mimetico.

C'è, in particolare, un fenomeno che appare molto spesso nel teatro e che si avvicina molto all'ipnosi: si tratta della passione amorosa. Questa infatti, via via che si sviluppa, restringe il campo della coscienza e concentra di conseguenza sull'oggetto del desiderio tutta l'attenzione del soggetto. Il teatro comincia esattamente lì dove appare l'oggetto. La fascinazione, ora, non è più fissata sul modello, ma sull'oggetto del desiderio. Il triangolo appare in filigrana, i rivali possono presentarsi, il teatro nasce come espressione trasfigurata e simbolizzata del desiderio mimetico, al di

là delle sue espressioni spontanee o caricaturali rappresentate dalla possessione e dall'ipnosi.

Bisogna sottolineare queste affinità. Mi sembra, del resto, che in alcune culture siano presenti delle forme intermedie tra teatro e possessione, che indicano chiaramente la continuità dei fenomeni: basta che un giovane sia innamorato di una ragazza e subito si dice che ne è posseduto... (14).

Nella passione amorosa, bisogna insistere su questo punto, il campo della coscienza si restringe a un solo oggetto e non si vedono più gli altri... allo stesso modo in cui l'ipnotizzato vede soltanto l'oggetto che brilla presentatogli dall'ipnotizzatore; questi del resto gli dice: «Lei ora non sente altro che la mia voce». E infatti... il desiderio mimetico è perdita della relatività, assolutizzazione del modello. E anche limitazione della libertà...

Girard: Sul piano terapeutico, che la interessa direttamente, come mai i diversi autori che si sono occupati dell'ipnosi agli inizi della loro carriera - e penso naturalmente a Freud in particolare - se ne sono allontanati in un secondo tempo?

Oughourlian: Se l'ipnosi, come dicevamo prima è la caricatura, l'espressione al tempo stesso più semplice e più forte del desiderio mimetico, se dunque il rapporto ipnotico contiene in potenza tutte le possibilità dei rapporti interdividuali, se si tratta perciò di un concentrato eccezionale di tutte le potenzialità della mimesi, è evidente che l'ipnosi sarà la fonte della quasi totalità delle intuizioni psicologiche e psicopatologiche, ed è anche certo che ogni studioso che si occuperà di questo fenomeno ne coglierà certi aspetti e li utilizzerà a spese degli altri.

Freud scopre così che sotto ipnosi si possono mettere in luce i processi inconsci. Si consacra allo studio di questi ultimi ed elabora la psicoanalisi. Tuttavia, all'interno stesso della sua teoria, si sa quale ruolo fondamentale svolga il "transfert", che naturalmente fa tutt'uno con il fluido dei magnetizzatori, da Mesmer a Puységur

fino ai più moderni ciarlatani. Questo «fluido» e questo «transfert», a loro volta, fanno tutt'uno con la mimesi e il desiderio mimetico.

Schultz ci dice che l'individuo in stato di ipnosi sperimenta un certo numero di modificazioni fisiologiche: pesantezza, calore, eccetera, e questo sbocca nel training autogeno. Bernheim afferma che, essendo l'individuo in stato di ipnosi più sensibile alla suggestione, è possibile alleviare i suoi sintomi o farli sparire. Charcot dice che l'individuo sotto ipnosi rivive dei vecchi traumi e vi è dunque una esacerbazione della memoria. Ma è possibile anche, dice Janet, programmare l'individuo in stato di ipnosi come un regolatore, ossia comandargli sotto ipnosi un'azione che dovrà compiere molto più tardi, l'ordine resterà dunque inconscio fino al momento in cui riapparirà al livello della coscienza.

L'ipnosi introduce così una problematica del tempo, poiché l'ipnotizzato esce dal tempo e lo dimostra il fatto che non c'è il ricordo del tempo dell'ipnosi, vi è una lacuna mnemonica: Janet definiva il sonnambulismo come una condotta di non-memorizzazione. Da tutte queste considerazioni, la conclusione più essenziale da trarre, a mio avviso, è che, indubbiamente, in Freud e in Janet, la nozione di inconscio deriva dall'ipnosi e dunque dal rapporto mimetico e interdividuale.

Credo dunque che, a partire dall'ipnosi, vi siano due direzioni di ricerca:

- da un lato, la direzione sciamanica, psicosomatica, chirurgica e medica... e, di conseguenza, l'applicazione delle sue teorie ai meccanismi di guarigione;

- e, dall'altro lato, l'applicazione della psicologia interdividuale all'ipnosi stessa, alla suggestione, alla possessione e anche al problema del tempo e dell'amnesia, ossia a tutti i processi mnesici. La memoria, infatti, gigantesca macchina di riproduzione nel tempo, dovrebbe offrire alla mimesi tutta una gamma di illustrazioni.

Abbozziamo qui un quadro estremamente vasto, ma evidentemente rapido e schematico, che richiederebbe di essere sviluppato e illustrato con testi ed esempi clinici.

Girard: E' tuttavia interessante e ricco di conseguenze l'aver riservato all'ipnosi il posto centrale fra i processi psicologici e psicopatologici.

Oughourlian: I fenomeni di ipnosi e di possessione mi sembra che illustrino in maniera esemplare l'ipotesi della mimesi e del sacro. E particolarmente i paradossi da lei posti costantemente in evidenza, quelli della violenza, del sacro, della mimesi, del desiderio. Questo lato paradossale, che permette che lo stesso moto psicologico o psicosociologico possa avere degli effetti contrari e diametralmente opposti, non è sfuggito alla sapienza mitica: non a caso lei attirava prima la mia attenzione su quello che Esopo diceva della lingua.

Il problema della scelta a ogni istante tra le due potenzialità contrarie genera, sul piano interdividuale, tutti i problemi psicologici e psicopatologici. Sul piano filosofico, questa scelta fa tutt'uno con il problema della libertà, ma questa è un'altra storia...

3. MIMESI E SESSUALITA'

QUELLO CHE SI CHIAMA «MASOCHISMO».

Lefort: La sua definizione del desiderio metafisico, il desiderio propriamente detto, suppone già una dimensione che la psichiatria ha sempre considerato patologica, e di cui ha fatto dei sintomi. Lei mostra, per esempio, che non c'è mai una ricerca esplicita dello scacco; il soggetto sa, per esperienza, che dietro gli ostacoli che si lasciano sormontare troppo facilmente lo attende la delusione. Cerca dunque l'ostacolo insormontabile, il rivale imbattibile, l'oggetto inafferrabile. Più che mai, il desiderio mira al successo. Ma non sa che farsene dei successi facili; come Nietzsche, si interessa soltanto alle cause perse.

Girard: Per un osservatore che vede solo il contesto, questa ricerca coincide necessariamente con i cosiddetti comportamenti dello scacco. Un'etichetta come quella di "masochismo" implica la diretta aspirazione a ciò che inizialmente è solo la conseguenza del desiderio, forse fatale, ma mai cercata per se stessa. Bisogna dunque rinunciarvi.

Bisogna rinunciare all'etichetta masochistica la quale non fa che rendere oscura l'estrema limpidezza del fenomeno. Parlare di masochismo, come anch'io un tempo ho fatto, significa non accorgersi che, ben prima dell'arrivo degli psichiatri, il desiderio si interroga su se stesso e propone delle risposte. La sola ipotesi che disgraziatamente respinge, e con un'ostinazione degna di miglior causa, è l'ipotesi mimetica, la più semplice e la sola veridica. I rivali

e gli ostacoli ci sorgono a ogni istante davanti, proprio perché imitiamo il desiderio degli altri. Rifiutando questa verità banale e senza storie che lo porterebbe a riconoscere, a ogni tappa, la propria assurdità e ad abbandonare la partita, se veramente l'adottasse, il desiderio deve lanciarsi in interpretazioni mai contrarie alla logica, ma sempre più sottili e sofisticate.

Il desiderio non capisce perché il modello si trasforma in ostacolo, ma nota che questa trasformazione ha sempre luogo. Bisogna pure tener conto di un fenomeno così costante. Invece di tenerne conto nel solo modo che sarebbe ragionevole, il desiderio si getta a testa bassa nella sola scappatoia che gli resta. Con un ragionamento falso ma di una logica impeccabile, scommette, come abbiamo detto, sulla probabilità più debole. Invece di estendere i risultati dei suoi precedenti insuccessi a tutti i desideri possibili e immaginabili, decide di restringerne la portata alle sole esperienze già fatte, ossia agli oggetti più abordabili, agli avversari meno intrattabili, a quanto può rendere la vita facile e gradevole, a tutto ciò che permette ancora di «funzionare», come oggi si dice, così bene. Dunque i soli oggetti che valga la pena di desiderare sono quelli che non si lasciano possedere; i soli che meritino di guidarci nella scelta dei nostri desideri sono i rivali che si annunciano imbattibili, i nemici irriducibili.

Dopo aver trasformato i modelli in ostacoli, il desiderio mimetico, insomma, trasforma gli ostacoli in modelli. Osservando se stesso, prende nota della trasformazione e non volendo fare di quanto ha appena appreso il solo uso che si impone, ne fa l'unico altro uso possibile, fa di ciò che era inizialmente il risultato, certo inevitabile, ma inatteso, dei desideri passati, la condizione preliminare di ogni desiderio futuro.

Il desiderio, a questo punto, corre sempre per andarsi a ferire contro gli scogli più taglienti, le difese inespugnabili. Come potrebbero gli osservatori non credere a quello che chiamano il "masochismo"? Eppure, hanno torto a crederci. Il desiderio aspira a piaceri inauditi e a trionfi clamorosi. Perciò non spera affatto di trovarli nelle esperienze ordinarie e in quei rapporti che è possibile

dominare. Nei soprusi, invece, che deve patire, e nel disprezzo da cui è colpito leggerà sempre di più i segni della superiorità assoluta del modello, il marchio di una beata autosufficienza necessariamente impenetrabile dalla sua insufficienza.

Oughourlian: Se capisco bene, via via che il soggetto precipita nello scacco e si svaluta ai suoi stessi occhi, il mondo che lo circonda diventa enigmatico. Il desiderio capisce che non può fidarsi delle apparenze. Vive sempre più in un universo di segni e di indizi. Lo scacco non è ricercato di per sé ma in quanto significa tutt'altra cosa, il successo di un Altro, naturalmente, e solo quest'Altro mi interessa, perché posso prenderlo a modello; posso andare alla sua scuola e strappargli finalmente il segreto di quel successo che mi è sempre mancato. Questo segreto lo deve certo possedere l'Altro, perché sa così bene come farmi fallire, ridurmi a niente, rivelare la mia vacuità a contatto con il suo essere inalterabile.

Durante la lenta traversata di un deserto, l'improvvisa presenza di animali, anche sgradevoli e pericolosi, farà gioire il cuore del viaggiatore assetato. Vi scorge un segno che l'acqua non è lontana; presto, forse, potrà dissetarsi.

Sarebbe assurdo concludere che lo sventurato provi piacere ai morsi di serpente e alle punture di insetti, che il suo 'masochismo morboso' ne ricavi godimenti incomprensibili per gli esseri normali che saremmo noi.

Eppure, fa così chi crede al masochismo e incolla questa etichetta offuscante su comportamenti facilmente interpretabili alla luce dell'ipotesi mimetica.

SADOMASOCHISMO TEATRALE

Lefort: Tutto quello che ha appena detto sulla struttura pseudo-masochistica del desiderio mimetico pare smentito dall'esistenza di un masochismo molto più spettacolare e perfino teatrale a partire

dal quale si è, certamente, costituita la teoria del masochismo. Penso qui alla messinscena masochistica nel senso di Sacher-Masoch. I masochisti in questo preciso senso chiedono ai loro partner sessuali di fargli subire ogni sorta di sevizie o di umiliazioni, frustate, scudisciate, eccetera, per raggiungere il godimento sessuale.

Girard: La contraddizione è solo apparente. Per capirlo, è necessario e sufficiente ammettere quello che abbiamo già ammesso, ossia che il desiderio, così come la psichiatria, ma molto prima di essa, osserva ciò che gli succede senza interpretarlo correttamente; le sue conclusioni sbagliate diverranno il fondamento dei desideri ulteriori. Invece di essere inconscio nel senso di Freud e di apparire veramente solo nei nostri sogni, il desiderio non soltanto osserva, ma riflette continuamente sul senso delle sue osservazioni; "il desiderio è sempre, innanzitutto, riflessione sul desiderio"; a partire da questa riflessione esso si determina e modifica, di quando in quando, le sue stesse strutture. Il desiderio è stratega e rettifica il tiro, se così posso dire, in funzione di quanto ha appreso su se stesso. Queste modificazioni successive avvengono sempre nel senso di un aggravamento dei sintomi, perché il sapere acquisito dai desideri precedenti opera sempre, come ho già detto, al servizio di nuovi desideri. A causa dell'errore originario del desiderio, e della sua incapacità di riconoscere il "double bind" fondatore, il desiderio non guadagna nulla a conoscersi sempre meglio, gli accade anzi il contrario. Quanto più si estende e si approfondisce questo tipo di sapere, tanto più il soggetto diventa capace di causare la propria infelicità, tanto più porta all'estremo le conseguenze della contraddizione fondamentale, tanto più stringe il "double bind".

Il desiderio ha sempre già preceduto la psichiatria nelle trappole in cui, seguendo il suo esempio, essa cade. Tale disciplina si fa un obbligo di cadere in queste trappole; per essa è come dare una descrizione molto esatta e prudente, che non va a 'cercare il pelo nell'uovo' e si guarda dall'interpretare alcunché in un senso diverso

dal desiderio. La psichiatria non capisce la riflessione implicita che fa evolvere il desiderio, non riconosce in esso quello che bisognerebbe riconoscere, una strategia che si determina ogni volta a partire dalle ultime osservazioni che prende sempre le stesse decisioni in funzione degli stessi dati che riappaiono nel medesimo ordine. Non si accorge dello scorrimento dinamico di questa strategia, crede di vedere dei sintomi nettamente differenziati, come degli oggetti posti gli uni accanto agli altri su una superficie assolutamente piatta.

Tutti gli errori cui la riflessione soccombe, il desiderio li abbraccia e ne fa il principio della sua erranza. Tutti suppongono questa erranza, ma nessuno finora ha veramente riconosciuto la semplicità sconcertante del suo primo motore. A partire dal momento in cui si ha questo motore, non è più possibile il dubbio; la continuità e la coerenza del processo non potrebbero essere un effetto di retorica, il risultato di una fabbricazione. Vedremo che integrandosi senza alcuna difficoltà in questo processo, tutti i sintomi, che di solito sono descrizioni statiche e fisse, si rianimeranno e riprenderanno vita a contatto gli uni con gli altri. Tutti riconoscono il carattere eminentemente teatrale dell'erotismo definito masochistico. Si tratta di una messinscena. Il soggetto tenta di riprodurre nella sua vita sessuale un certo tipo di rapporti che gli procurano un certo godimento. Questo tipo di rapporti il soggetto li conosce o crede di conoscerli. Sono rapporti di violenza e di persecuzione; non sono necessariamente associati al piacere sessuale. Perché lo sono in questo caso?

Per capirlo, bisogna respingere l'opacità di istinti e di pulsioni propriamente masochistici e ritornare al ragionamento proposto prima, la cui trasparente efficacia ci obbligava, appunto, a rinunciare all'illusione di sapere procurataci dall'etichetta, dalla stessa parola "masochismo", dalle sillabe famigliari che intorno a noi tutti ripetono, come se si trattasse di una cosa ovvia, di una evidenza indiscutibile e di un concetto che ricopre perfettamente questa evidenza.

Il soggetto definito masochista vuole riprodurre il rapporto di inferiorità, di disprezzo e di persecuzione che crede di intrattenere o intrattiene realmente con il suo modello mimetico. Bisogna dunque che il soggetto in questione sia giunto allo stadio in cui il modello lo interessa soprattutto in quanto rivale, e l'opposizione e la violenza di questo rivale sono ormai in primo piano. L'opposizione e la violenza non esistono in quanto tali, ripetiamolo, ma per quello che annunciano o sembrano annunciare all'imitatore di questo modello. Questo imitatore non aspira alla sofferenza e alla sottomissione, ma alla sovranità quasi divina cui sembra avvicinarsi la crudeltà del modello.

La sola differenza introdotta nella struttura del masochismo teatrale concerne il piacere sessuale che fin qui restava fissato sull'oggetto istintuale; perciò non ne abbiamo ancora parlato. Ora invece il piacere sessuale si stacca dall'oggetto, parzialmente o del tutto, per fissarsi sulle sevizie che il modello-rivale fa subire al soggetto o che questi crede di subire.

Questo movimento non ha nulla in sé d'incomprensibile. Se il valore dell'oggetto si commisura alla resistenza che il modello oppone al soggetto, agli sforzi rivali per appropriarsi dell'oggetto, si capisce come il desiderio tenda sempre di più a valorizzare la violenza, a farne un feticcio e a renderla, alla fine, il condimento necessario di tutti i piaceri che egli può ancora prendersi con l'oggetto, o anche, a uno stadio ancora più avanzato, con il modello stesso che diventa il persecutore prediletto. Una volta che la struttura della rivalità mimetica comincia a influenzare il fattore sessuale, non c'è ragione di fermarsi sul più bello, e il piacere erotico può benissimo staccarsi dall'oggetto per attaccarsi al solo rivale.

Non comprendiamo l'appartenenza del masochismo alla struttura mimetica, e ne facciamo un fenomeno separato, il risultato di una «pulsione» più o meno indipendente dalle altre pulsioni, perché accordiamo troppa importanza agli aspetti puramente sessuali di quell'insieme fenomenico che dobbiamo decifrare. Per raggiungere il piacere, il soggetto ha bisogno di riprodurre l'intera struttura del suo desiderio, così come la legge. Non può più fare a

meno della violenza reale o presunta del rivale perché fa parte integrante di tale struttura: questo fatto che nella nostra lettura diviene perfettamente intelligibile, ha sempre nel passato colpito talmente gli osservatori che l'hanno isolato da tutto il resto; ne hanno esagerato il senso e l'hanno staccato dal suo contesto al punto da renderlo incomprensibile.

Riflettendoci, ci si rende conto che le prime osservazioni scientifiche sono quasi inevitabilmente destinate a questo genere di errore. Concentrandosi infatti sull'ostacolo e dimenticando tutto il resto, l'elemento propriamente sessuale sottolinea questo ostacolo in maniera tale che l'osservatore non vede nient'altro e lo prende per l'"oggetto" originario del desiderio e del piacere.

Oughourlian: Dire che il masochismo è "teatro" equivale a dire che "imita" un'azione o una situazione più o meno reale. Il masochismo 'propriamente detto' o masochismo secondario è dunque mimetico in secondo grado; è la rappresentazione drammatica dei rapporti con il modello più violento, ossia con l'ostacolo più insuperabile. Il procedimento è molto simile a quello che accade nell'elaborazione collettiva degli idoli della violenza...

Lefort: Bisogna rinunciare completamente a etichette come quella di masochismo che suggeriscono delle essenze specifiche. Si ha soltanto a che fare con dei momenti del processo mimetico.

Girard: Deve essere rovesciata la tendenza della psichiatria classica che tenta di evidenziare delle essenze a partire dai fenomeni che le sembrano "meglio differenziati", come il 'masochismo propriamente detto'.

Quando Freud designa come «secondario» il «masochismo teatrale», in opposizione a un masochismo primario che investirebbe taluni aspetti essenziali della vita psichica, è, come spesso accade, sulla buona strada, ma non può seguire questa strada fino in fondo. E' costretto a conservare il termine opaco di masochismo per designare il processo dichiarato primario; non può

fornire de concetto quella critica radicale che s'impone e che lo 'decostruirebbe' completamente.

Quello che Freud chiama masochismo primario fa tutt'uno con la mimesi conflittuale a partire dal momento in cui questa vede nel rivale più imbattibile il modello del successo più sbalorditivo. A forza, ripetiamolo, di osservare la delusione che gli causa la sconfitta del rivale e il possesso dell'oggetto che nessuno pensa di contendergli, il soggetto spera unicamente nell'ostacolo impenetrabile, cerca ormai la traccia dell'essere che potrebbe trarlo dal suo scacco soltanto in colui che lo fa sempre fallire.

Oughourlian: Il desiderio, da quel momento, si attaccherà sempre più alla violenza che circonda e protegge l'oggetto supremamente desiderabile.

Il masochismo secondario fa tutt'uno con la rappresentazione teatrale di questo fenomeno, trascinando dietro di essa il piacere sessuale. Il soggetto fa interpretare a modello rivale il ruolo di trionfatore senza stancarsi di mimare, accanto a lui, il proprio scacco. La violenza di cui pretende di essere oggetto testimonia a ogni istante della presenza del desiderabile.

Girard: La prova che si tratta di un modello e che si tratta sempre di somigliargli, di diventare come lui, sta nel fatto che può anche emergere, dal masochismo primario, un'altra forma di teatro, assolutamente parallela sul piano strutturale, ossia il sadismo.

Nella messinscena dei suoi rapporti con il modello, il soggetto può interpretare il proprio ruolo, che è il ruolo della vittima, e questo è il cosiddetto masochismo secondario. Può anche interpretare il ruolo del modello-persecutore, ed è quello che si chiama sadismo. Il soggetto non imita dunque più il desiderio del modello, ma il modello stesso in ciò che costituisce ormai il criterio maggiore della sua scelta: la sua opposizione violenta a tutto quello cui il soggetto potrebbe ancora mirare in fatto di oggetto.

Queste riflessioni suggeriscono che il modello del desiderio, via via si compie il processo mimetico, si trasforma sempre più in

modello ontologico. Più il valore dell'oggetto aumenta, e più questo oggetto appare come legato a una superiorità d'essere, a una superiorità che, in ultima analisi, è la stessa del modello. Vi è dunque una tendenza del soggetto a lasciarsi sempre più affascinare dal modello. Il desiderio, insomma, tende a disertare l'oggetto e a fissarsi sul modello stesso. L'appetito sessuale, ripetiamolo, può essere coinvolto in questa deviazione, potendo pretendere, per veramente eccitarsi, di ricostituire l'atmosfera reale o supposta dei suoi rapporti con il modello 'ideale', o di simulare il modello nel ruolo di persecutore.

Bisogna sempre insistere sulla continuità rigorosa di tutto ciò di cui ora parliamo, mentre le posizioni classiche non possono impedirsi di dividerlo e frazionarlo. Più il desiderio si lega alla resistenza che gli oppone il modello, più la resistenza, per questo stesso motivo, si esaspera; e più tende a una violenza che i due soggetti si scambieranno mimeticamente. I soggetti rivaleggiano in violenza, perché la violenza maggiore, che si crede sempre dipenda dall'altro, si confonde ormai con la pienezza d'essere di cui il soggetto manca.

Oughourlian: Quello che si chiama masochismo e sadismo ci conferma che le cose stanno proprio così. Si tratta sempre di imitare il modello in quanto egli incarna la violenza. Poiché l'imitazione, essendo spinta fino al simulacro, non può più sfuggire all'osservatore, mentre per il resto del tempo gli sfugge, si ricorre a un vocabolario speciale, come sadismo e masochismo, per convincersi che l'imitazione non caratterizza il desiderio nel suo insieme.

Girard: Il divenire metafisico del desiderio e il suo divenire masochistico sono una sola e identica cosa perché la metafisica è quella della violenza. E' un succedaneo dell'antico sacro, che non giunge mai fino al religioso propriamente detto, tranne che nelle metafore dei grandi scrittori, efficaci nella precisa misura in cui evocano il religioso senza attirare troppo l'attenzione su di esso.

Farsi brutalizzare da un partner erotico che interpreta il ruolo del modello o brutalizzare lui, invece, facendo subire a questo partner quelle sevizie che si crede di subire a opera del modello, significa sempre cercare di diventare mimeticamente la divinità; vuol dire dunque aver sempre più di mira il modello, preferendolo a quell'oggetto che egli ha inizialmente designato e che rimane il punto di partenza obbligato di tutto il processo. Senza la designazione dell'oggetto, infatti, il modello non sarebbe mai trasformato in ostacolo e persecutore. La maggior parte degli osservatori considera la struttura masochistica o sadica soltanto a partire dallo stadio in cui il gioco delle interferenze mimetiche intacca l'appetito sessuale: in assenza del rivale, il piacere è ormai meno grande o impossibile. Il piacere si arresta, "interdetto", davanti a questa violenza che gli viene fatta, ma invece di fuggirla, può fissarsi su di essa, a causa del mimetismo che prende questa violenza per oggetto.

Per capire il processo, bisogna sovvertire da cima a fondo tutto ciò che si ritiene acquisito a proposito del masochismo e del sadismo. Il mimetismo più o meno teatrale non è qualcosa di secondario, al servizio di pulsioni libidiche specificamente masochistiche o sadiche. E' il contrario. Il mimetismo è il motore e l'appetito propriamente sessuale è a rimorchio. Il gioco del modello e dell'ostacolo può intaccare o non intaccare l'appetito sessuale in modo sufficiente da attirare l'attenzione dell'osservatore e fargli venire sulle labbra le etichette di masochismo e di sadismo. Questo fatto, ahimè, ha il solo risultato di renderlo sordo e cieco dinanzi alla continuità perfetta di tutto il processo.

L'OMOSESSUALITA'

Girard: Se riconosciamo che il gioco delle interferenze mimetiche può intaccare l'appetito sessuale, la nostra critica delle false etichette psichiatriche non può limitarsi al masochismo e al sadismo. Se il soggetto non può più godere sessualmente senza la

violenza del modello oppure senza il simulacro di tale violenza, se i montaggi istintuali ereditati dall'animale, nella sfera sessuale, possono essere modificati dal gioco mimetico, dobbiamo chiederci se queste interferenze non possano avere un effetto ancor più decisivo e generare alcune forme almeno di omosessualità.

Gran parte della strada è ormai fatta; in verità, stiamo già parlando, o quasi, dell'omosessualità, poiché il modello rivale, nella sfera sessuale, è normalmente un individuo del "medesimo" sesso, dal momento che l'oggetto è eterosessuale. Ogni rivalità sessuale è dunque strutturalmente omosessuale. Quella che chiamiamo omosessualità è la subordinazione completa, questa volta, dell'appetito sessuale agli effetti di un gioco mimetico che concentra tutti i poteri di attenzione e di assorbimento del soggetto sull'individuo responsabile del "double bind", sul modello in quanto rivale, sul rivale in quanto modello.

Per rendere più evidente tale genesi, bisogna qui citare un fatto curioso osservato dall'etologia. Presso alcune scimmie, quando un maschio si riconosce battuto da un rivale e rinuncia alla femmina che quello gli contendeva, si mette, di fronte al vincitore, in posizione, ci dicono, di «offerta omosessuale». In un contesto come il nostro, caratterizzato da un mimetismo sempre più intenso che assicura il passaggio dall'animale all'uomo, questo fenomeno è di grande rilievo. Suggerisce indubbiamente quella genesi che ho appena proposto. Non c'è 'vera' omosessualità tra gli animali, perché tra loro il mimetismo non è abbastanza intenso da deviare stabilmente l'appetito sessuale verso il rivale. E' già, tuttavia, sufficientemente intenso, nel parossismo delle rivalità mimetiche, da accennare questa deviazione (15).

Se ho ragione, si dovrebbe trovare nelle forme rituali l'anello mancante tra il vago accenno animale e l'omosessualità propriamente detta. Ed effettivamente, l'omosessualità rituale è un fenomeno abbastanza frequente; ha luogo nel parossismo della crisi mimetica e la si trova in culture che sembrano escludere del tutto l'omosessualità, al di fuori dei riti religiosi.

Ancora una volta, insomma, l'omosessualità appare in un contesto di acuta rivalità. Un confronto tra il fenomeno animale, l'omosessualità rituale e l'omosessualità moderna non può non segnalare che è il mimetismo a determinare la sessualità e non il contrario!

A questa omosessualità rituale, penso vada accostato un certo cannibalismo rituale praticato in culture nelle quali, ordinariamente, il cannibalismo non esiste. In entrambi i casi, mi sembra, l'appetito istintuale, alimentare o sessuale, si stacca dall'oggetto che gli uomini si contendono per fissarsi su colui o coloro che ce lo contendono. E' sempre la stessa tendenza del desiderio a deviare verso il modello mimetico. Nel caso del cannibalismo, deve trattarsi inizialmente di cibo. In un contesto alimentare, l'ossessione crescente esercitata dal modello si traduce in una tendenza irresistibile a considerarlo una cosa buona da mangiare. In un contesto sessuale, la stessa ossessione si traduce in una tendenza irresistibile a considerarlo un possibile oggetto di accoppiamento (16).

Lefort: Se si confrontano i tre fenomeni, accenni animali, omosessualità rituale, e poi deritualizzata, le analogie e le differenze sono sempre tali da suggerire le tappe successive di un solo e identico processo. Questa genesi dell'omosessualità «propriamente detta» corrisponde punto per punto all'idea che, in virtù di tutte le nostre analisi, ci facciamo ormai del passaggio dall'animale all'uomo. Bisogna dunque vedere nella sequenza perfetta che qui si evidenzia una nuova conferma della nostra ipotesi generale.

Oughourlian: A sostegno della sua dimostrazione, vorrei riferire il caso, che ho potuto osservare di recente, di un giovane, fidanzato a una ragazza nel senso più borghese, e che si innamora di un uomo più anziano di lui, confessando di averlo preso prima per modello, poi per maestro e infine per amante. Questo stesso amante, benché 'puramente omosessuale', mi racconterà più tardi che, per nulla attratto inizialmente dal mio malato, era stato interessato soltanto

dalla presenza della fidanzata e dalla situazione triangolare creatasi in occasione di una cena. Quando il malato, geloso dell'amante, abbandonò per lui la fidanzata, questo amante se ne disinteressò completamente. Interrogato da me sulle ragioni di questo repentino cambiamento, mi disse: «L'omosessualità, mi creda è voler essere quello che è l'altro».

Girard: Uno dei vantaggi della genesi per rivalità è il fatto di presentarsi in modo assolutamente simmetrico nei due sessi. In altre parole, ogni rivalità sessuale è di struttura omosessuale nella donna come nell'uomo, per tutto quel tempo però che l'oggetto resta eterosessuale, ossia resta l'oggetto prescritto dal montaggio istintuale ereditato dalla vita animale.

Quella che qui svanisce è la concezione troppo assoluta della differenza sessuale che obbliga Freud, per esempio, a misconoscere l'evidente simmetria di certi comportamenti omosessuali nei due sessi e a moltiplicare le differenze istintuali, le specifiche pulsioni eterosessuali e omosessuali per spiegare tutto ciò che tende, in modo sempre più manifesto ai giorni nostri, alla confusione e all'annullamento di tutte queste differenze.

Vi è a tale proposito tutto un guazzabuglio di cui si rivela sempre di più il carattere mitologico. Per rettificare Freud, non basta cambiare il vocabolario, sostituire per esempio pulsione a istinto nella traduzione del termine tedesco "Trieb".

Non va eliminata soltanto la falsa differenza tra l'omosessualità maschile e quella femminile, ma anche la falsa differenza tra l'erotismo omosessuale e l'erotismo eterosessuale.

L'omosessualità corrisponde necessariamente a uno stadio 'avanzato' del desiderio mimetico, ma a un identico stadio può corrispondere un'eterosessualità nella quale i partner dei due sessi interpretano, l'uno per l'altro, il ruolo di modello e di rivale come pure quello di oggetto. La metamorfosi dell'oggetto eterosessuale in rivale produce effetti del tutto analoghi alla metamorfosi del rivale in oggetto. Su un tale parallelismo si basa Proust per affermare che è possibile trascrivere un'esperienza omosessuale in termini

eterosessuali, senza mai tradire la verità dell'uno o dell'altro desiderio. E' lui, evidentemente, ad aver ragione contro tutti coloro che, o per esecrarla, o invece per esaltarla, vorrebbero fare dell'omosessualità una specie di essenza.

LATENZA E RIVALITA' MIMETICA

Girard: Il desiderio mimetico produce, insomma, una indifferenziazione sempre maggiore e non è necessario seguire tutte le modalità del processo. I grandi scrittori ne hanno parlato meglio di quanto io possa fare. Sono gli unici a capire che la dimensione sessuale della faccenda, invece di essere preminente, deve essere subordinata a questo mimetismo che annulla le differenze quanto più avidamente esso le ricerca. Contrariamente a quanto pretende la teoria del narcisismo, il desiderio non aspira mai a ciò che gli somiglia; ricerca sempre quello che immagina più irriducibilmente diverso e se nell'omosessualità, paradossalmente, lo ricerca nello stesso sesso, questo è solo un altro esempio di quel risultato paradossale che caratterizza il desiderio mimetico da un capo all'altro del suo percorso: più il desiderio cerca il differente, e più si imbatte nel medesimo.

Oughourlian: Tutta la sua analisi verte su fenomeni descritti e analizzati anche da Freud. Accanto all'omosessualità dichiarata, esiste, secondo Freud, una omosessualità «latente» e talvolta anche «rimossa», che si accorda con il «masochismo» e la «gelosia patologica». Nel caso di Dostoevskij, per esempio, questo è il quadro clinico tracciato da Freud. Egli ricollega ciò che definisce «latente» e anche «verdrängte Homosexualität» a quella che descrive come «tenerezza eccessiva per il rivale in amore», «sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen» (17).

Girard: L'esempio di Dostoevskij non è unico, ma è molto importante per diverse ragioni. La sola che ci interessa per ora è che

Dostoevskij non è mai stato un cliente di Freud. Freud lo conosce attraverso documenti che sono tutti a nostra disposizione, i suoi romanzi, le sue lettere, tutto ciò che ha scritto e si è potuto scrivere su di lui, sul suo temperamento, sugli avvenimenti della sua vita, eccetera. Siamo dunque alla pari con Freud e non possono opporci il famoso privilegio della relazione clinica, cui un dilettante come me non ha accesso.

Non si tratta affatto di fare della polemica sterile. E' proprio il contrario. Bisogna cominciare con il rendere omaggio alla qualità dell'osservazione freudiana. Gelosia morbosa, masochismo, tenerezza eccessiva per il rivale in amore, sono tutte cose mirabili. Valgono trecento opere contorte e prolisse sulla filosofia dostoevskiana. Ma sono mirabili - come si fa ora a non essere ironici - sul piano di una descrizione impressionistica e, io direi... letteraria! Se si esaminano da vicino i concetti cui ricorre Freud per descrivere la struttura dei rapporti dostoevskiani (struttura comune alle opere letterarie e ai rapporti vissuti, checché ne dicano i difensori dell'opera d'arte come «pura invenzione») ci si accorge che dicono tutti, in fondo, la stessa cosa: possono essere ricondotti tutti allo stesso processo mimetico, ma Freud non si rende conto di questa ridondanza completa dei tre concetti, crede di dire tre cose un po' differenti e, come sempre, dobbiamo ora criticare questa falsa differenza; essa infatti rivela l'incapacità di Freud di cogliere il vero fondamento della faccenda, il solo principio che possa far funzionare tutto, il principio mimetico, naturalmente.

Che cosa significa la gelosia, e perché definirla morbosa? E' la ripetizione che crea la morbosità della gelosia. Tutte le volte che il soggetto si innamora, nel quadro compare anche un terzo, un rivale che, il più delle volte, lo tormenta e che egli maledice di continuo, ma che non per questo gli ispira meno, come rivelano molti segni, il sentimento strano di «tenerezza eccessiva».

Se il masochismo, la gelosia morbosa e l'omosessualità latente si presentano perpetuamente insieme, è indispensabile chiedersi, secondo una normale prassi scientifica, se questi tre fenomeni non siano riconducibili a una sola e identica causa.

Come fa il soggetto a disporre sempre, quando si dirige verso un oggetto sessuale, di un rivale che gli rende la vita dura, di un rivale generalmente più felice di lui e che finisce quasi sempre per sparire con la bella?

La sola risposta possibile è che l'ultimo venuto nella struttura triangolare, il vero "terzo", non sia quello che si pensa. Anche se giura e spergiura che il suo desiderio per l'oggetto precede l'apparizione del rivale, anche se fa in modo, sul piano cronologico, di avere una parvenza di ragione, non si deve credere al soggetto. Il vero terzo è lui, ed egli desidera sempre in maniera triangolare perché il suo desiderio è la copia conforme di un desiderio preesistente.

Il soggetto desidera la tale donna piuttosto che un'altra, a causa delle attenzioni adulatorie di cui essa è oggetto. E queste attenzioni saranno tanto più adulatorie, porranno in maggior risalto l'oggetto sessuale agli occhi del soggetto, se saranno rivolte da un migliore esperto in materia, da un individuo ritenuto invincibile sul piano erotico, quello che si chiama un «avventuriero», per esempio.

Il masochismo di cui parla Freud, dunque, è la propensione irresistibile a cacciarsi in situazioni inestricabili e a tirarsi addosso uno scacco dopo l'altro nella vita sessuale. Che cosa bisogna fare per fallire sempre sessualmente senza mai volerlo in modo esplicito, senza accorgersi che ci si adopera per il proprio scacco? La sola ricetta davvero efficace è quella che propongo, e che consiste nel giudicare la seduzione delle donne in funzione del loro successo presso gli uomini di successo, vale a dire in funzione di criteri che io definisco «mimetici». I don Giovanni patentati sono necessariamente, fra tutti i rivali, quelli più temibili, i più capaci di infliggere al candidato seduttore le numerose punizioni che egli, certo, fa di tutto per attirare su di sé, senza che sia necessario, per spiegare il meccanismo del suo comportamento, invocare non so quale pulsione masochistica.

Non è neppure necessario, per spiegare l'atteggiamento ambivalente nei riguardi del rivale, invocare un'omosessualità latente o rimossa. Il rivale svia su di sé una buona parte

dell'attenzione che il soggetto, secondo una normale eterosessualità, dovrebbe riservare all'oggetto; questa attenzione è necessariamente «ambivalente», poiché all'esasperazione suscitata dall'ostacolo si mescola l'ammirazione e perfino la venerazione che suscitano le prodezze del don Giovanni.

Al pari del masochismo o della gelosia morbosa, l'omosessualità latente non esiste come entità separata. La teoria della latenza presuppone una forza omosessuale intrinseca, annidata da qualche parte nel corpo del soggetto e che, per manifestarsi alla luce del sole, attenderebbe il crollo delle «resistenze» del soggetto.

Oughourlian: Il miglior modo di definire la sua posizione su fenomeni che Freud riconosce collegati, ma dei quali non vede l'unità: il masochismo, la gelosia morbosa e quella omosessualità definita latente che fa tutt'uno con la «sonderbare Zärtlichkeit», la tenerezza eccessiva per il rivale erotico, è forse di fare più diretto riferimento all'opera che Freud crede di criticare e che invece lo critica, quella di Dostoevskij.

Girard: A rendere l'osservazione di Freud sulla tenerezza eccessiva davvero rilevante è il fatto che egli non aveva letto, a quanto pare, l'opera in cui questa «tenerezza», mescolata naturalmente al suo «contrario», è ostentata nel modo più spettacolare. Non cita mai l'opera fra tutte esemplare sotto il profilo che lo interessa e che interessa noi stessi, "L'eterno marito". La sola allusione possibile a quest'opera potrebbe essere quell'intelligenza eccezionale che, secondo Freud, Dostoevskij dimostra per situazioni che si spiegano soltanto alla luce dell'omosessualità rimossa. Vi cito il passo in questione, non solo per tale motivo, ma anche perché ripete l'essenziale della tesi freudiana su Dostoevskij. Lo leggo nell'originale tedesco perché è impossibile, a detta dei francesi, non falsare il pensiero di Freud finché lo si cita in traduzione francese, come ho fatto ne "La Violence et le sacré":

«Eine stark bisexuelle Anlage wird so zu einer der Bedingungen oder Bekräftigungen der Neurose. Eine solche ist für Dostojewski sicherlich anzunehmen und zeigt sich in existenzmöglicher Form (latente Homosexualität) in der Bedeutung von Männerfreundschaften für sein Leben, in seinem sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen und in seinem ausgezeichneten Verständnis für Situationen, die sich nur durch verdrängte Homosexualität erklären, wie viele Beispiele aus seinen Novellen zeigen».

[«Una disposizione accentuatamente bisessuale diventa così una delle condizioni o delle conferme della nevrosi. Una predisposizione del genere è certamente ipotizzabile nel caso di Dostoevskij e si manifesta in forma suscettibile di esistenza (come omosessualità latente) nell'importanza che ebbero per la sua vita le amicizie maschili, nella sua tenerezza eccessiva verso i rivali in amore e nella sua eccezionale intelligenza di situazioni spiegabili soltanto in base a una omosessualità rimossa, come mostrano molti esempi tratti dai suoi romanzi»] (18).

Ne "L'eterno marito", Dostoevskij dimostra, infatti, una intelligenza abbastanza straordinaria.

Ho già parlato di quest'opera in "Mensonge romantique et vérité romanesque". Se ora la riprendo, è perché rende particolarmente manifesti sia la struttura fondamentale dei rapporti mimetici sia il meccanismo della loro ripetizione, tutto quello che lo stesso Freud non riesce a chiarire, tutto quello che rende la sua lettura di Dostoevskij tramite l'omosessualità latente e l'Edipo anormale, inferiore alla tesi implicita che si evidenzia dall'opera letteraria, tesi che io penso coincida con quella che sto adesso esponendo.

Mi si permetta di riprodurre qui il riassunto di quest'opera così come compare in "Mensonge romantique":

«Velcianinov, ricco scapolo, è un maturo Don Giovanni di cui stanchezza e noia cominciano ad aver ragione. Da alcuni giorni è ossessionato dalle fugaci apparizioni di un uomo misterioso e

familiare insieme, inquietante e ridicolo; l'identità del personaggio è presto svelata: si tratta di un certo Pavel Pavlovic Trusockij, la cui moglie, ex amante di Velcianinov, è morta da poco tempo; Pavel Pavlovic ha abbandonato la sua provincia per raggiungere, a Pietroburgo, gli amanti della defunta. Uno di costoro muore a sua volta, e Pavel Pavlovic con grande cordoglio segue il corteo funebre. Rimane Velcianinov che egli colma delle attenzioni più grottesche e fa segno a eccessive premure: il marito tradito fa sul passato le più strane affermazioni; va a trovare nel cuore della notte il rivale, beve alla sua salute, lo bacia sulla bocca, lo tormenta sapientemente con l'aiuto di una infelice ragazzina il cui padre non si saprà mai chi è...

«La moglie è morta e l'amante rimane. L'oggetto non esiste più, ma il mediatore, Velcianinov, non esercita per questo una attrattiva meno invincibile. Tale mediatore è un narratore ideale perché è al centro dell'azione ma vi partecipa appena; descrive gli avvenimenti con tanta più cura in quanto non sempre riesce a interpretarli e teme di dimenticare un particolare importante.

«Pavel Pavlovic medita un secondo matrimonio. Una volta ancora, questo essere stregato si reca dall'amante della prima moglie, gli chiede di aiutarlo a scegliere un regalo per la nuova eletta, lo prega di accompagnarlo a casa di lei. Velcianinov si oppone, ma Pavel Pavlovic insiste, supplica e finisce per aver partita vinta.

«I due "amici" sono accolti molto bene nella casa della giovane donna. Velcianinov parla bene, suona il piano; la sua disinvoltura mondana fa miracoli: tutta la famiglia si stringe attorno a lui, compresa la donna che Pavel Pavlovic considera già sua fidanzata. Il pretendente beffato tenta invano di rendersi seducente, ma nessuno lo prende sul serio, contempla il nuovo disastro tremando d'angoscia e di desiderio [...] Alcuni anni dopo, Velcianinov incontra di nuovo Pavel Pavlovic in una stazione ferroviaria. L'eterno marito non è solo, lo accompagna una donna affascinante, sua moglie, assieme a un giovane e focoso militare...» (19).

Nella descrizione dostoevskiana, il soggetto non si dà un modello una volta per tutte, e il modello non gli designa un oggetto una volta per tutte. Affinché l'oggetto designato conservi il valore che gli proviene dal modello bisogna che costui continui a valorizzarlo, non cessando di desiderarlo. Trusockij attira follemente Velcianinov a casa della sua fidanzata, non perché costui la conquisti, ma affinché la desideri e, così facendo, convalidi e in un certo senso ratifichi la scelta che ne ha fatto Trusockij. Poiché lui ha trionfato, Trusockij avvolge Velcianinov in un'aureola di prestigio 'dongiovannesco' che egli sogna per sé e che, per i suoi perpetui insuccessi, si rifugia sempre di più presso il rivale.

Vi è effettivamente un sentore di omosessualità in questa vicenda e lo stesso Dostoevskij lo sottolinea raffigurandoci Trusockij che bacia sulla bocca il suo rivale, ma non dobbiamo permettere a una qualche mitologica e opaca latenza di accecarci sul primato genetico, e il solo intelligibile, della rivalità mimetica.

Lefort: Il sogno di Trusockij non è, certamente, di fare l'amore con Velcianinov, ma di prendersi su di lui una rivincita clamorosa, di strappare la sua fidanzata alla passione ardente che sta per divinizzarla perché verrà dal dio d'amore, e infine di diventare dio lui stesso, possedendo l'oggetto divino.

Girard: La sessualità, infatti, è subordinata alla rivalità. E più il soggetto crede di battersi per sé, nella rivalità mimetica, più in realtà si sottomette all'altro. Solo il rivale ha autorità in materia di desiderio: lui solo può conferire all'oggetto il marchio dell'infinitamente desiderabile, desiderando egli stesso quell'oggetto. Il soggetto fa dunque sempre interpretare a questo rivale un ruolo attivo di intermediario, letteralmente di «mediatore» tra lui e l'oggetto. Il soggetto umano non sa, al limite, che cosa desiderare. E' incapace di fissare da solo il proprio desiderio e di sostenerne il peso. Perciò è votato ai paradossi del desiderio mimetico.

Se esaminiamo il comportamento di Trussockij capiamo facilmente perché la «gelosia morbosa», l'omosessualità definita latente e il cosiddetto «masochismo» debbano sempre ricomparire "insieme".

Il cosiddetto masochista somiglia a un generale che abbia già perduto una battaglia e si senta tanto umiliato da volersi ormai impegnare soltanto a vendicare questa sconfitta; nelle sue campagne ulteriori, egli cercherà dunque di riprodurre le stesse condizioni o condizioni ancora più sfavorevoli. Egli non vuole perdere di nuovo, ma vincere la sola battaglia che valga veramente la pena di essere vinta, quella che ha già perduto. Fa di tutto, dunque, per ritrovare i partner e riprodurre le circostanze della sconfitta precedente. Il trionfo cui aspira può essere concepito soltanto nel quadro di questa sconfitta, e in un certo senso nella sua continuazione. Non sarà dunque una vittoria, probabilmente, ad essere registrata di seguito alla prima sconfitta, ma sempre nuove sconfitte, e ciò induce molti osservatori superficiali a concludere che la sconfitta è il vero oggetto di questa ricerca.

Se inquadrriamo un tale gioco, che è un gioco di assorbimento mimetico, nell'ambito della rivalità amorosa, è evidente che il giocatore ripeterà sempre nella sua esistenza le condizioni suscettibili di produrre una sempre maggiore gelosia e un sempre maggiore «masochismo». Basta a tal fine lasciarsi affascinare dal rivale più temibile. Si trovano allora riunite, necessariamente, le condizioni favorevoli a uno spostamento verso il rivale dell'interesse propriamente sessuale. Per ricondurre tutti i sintomi all'unità che suggerisce la loro congiunzione, bisogna porre l'accento non sulla sessualità propriamente detta, come fa Freud, ma sul mimetismo di rivalità. Soltanto questo mimetismo può rendere intelligibile questa congiunzione; basta infatti che si esasperi, perché appaiano simultaneamente dei 'sintomi' che sono effettivamente indissociabili, essendo illusoria la loro diversità; la credenza in questa diversità rivela la nostra incapacità di ricondurre tutto alla fonte unica, la rivalità mimetica.

Finché la rivalità verte su un oggetto eterosessuale, non c'è vera omosessualità, evidentemente. Sarebbe come dire che vi è a questo riguardo una «latenza»? La sveltezza di Freud a parlare di latenza apre la strada a quella falsa perspicacia che non può osservare la minima gelosia senza gridare all'omosessualità. A sentire gli psicoanalisti dilettanti, i rivali vogliono sempre, 'in fondo', andare a letto assieme, e mai con la donna che farebbero finta di contendersi.

La rivalità sessuale non sarebbe altro che la maschera di qualcosa di affatto diverso. La rivalità non esiste più in quanto fenomeno reale. Questa, evidentemente, è un'assurdità e peggio di un'assurdità. Rifiutando alla rivalità qualsiasi realtà, non riconoscendo il suo carattere mimetico, ci si impedisce di capire il vero rapporto che intrattiene con quella omosessualità che si crede di capire benissimo, mentre in realtà non si capisce affatto.

Le rivalità devono poter essere reali, sessuali o non sessuali, devono essere intense e ossessionanti perché riescano talvolta a spostare l'appetito sessuale e a polarizzarlo sul rivale. Questo sganciamento o si effettua oppure non si effettua per nulla. Laddove si effettua, deve accadere a una età precoce. In Dostoevskij, evidentemente, non si effettua. Non è la rimozione di una omosessualità inconfessata che impedisce a Dostoevskij di andare a letto con i suoi rivali. Non ne ha la minima voglia. In lui l'appetito sessuale rimane fissato sull'oggetto femminile.

Lefort: Si rende conto che si espone imprudentemente a essere tacciato anche lei di omosessualità latente, di rimozione, di resistenza e di sovracompensazione?

Girard: Eccoci qui tutti radicalmente demistificati!

Invece di subordinare la rivalità a un'omosessualità nascosta che la produrrebbe come una sua ombra, bisogna subordinare l'omosessualità alla rivalità che "può" produrla ma che, molto spesso, non la produce, anche in quei casi in cui assume una forma del tutto ossessiva, come in Dostoevskij.

L'errore di Freud, come sempre, consiste nel prendere per motore e fondamento di un processo un appetito sessuale che l'ossessione del rivale, per quanto forte, non riesce sempre a spostare.

Lo stretto rapporto tra rivalità sessuale e omosessualità non significa affatto che ogni rivalità sessuale dipenda da un'omosessualità latente. La latenza mi pare un concetto mitologico. Ma si capisce che seduce l'osservatore in una società nella quale sta venendo meno il profondo biasimo di cui è sempre stata oggetto l'omosessualità. Se ogni rivalità sessuale con un rivale dello stesso sesso implica automaticamente un'omosessualità latente, perché non parlare di eterosessualità latente a proposito dell'omosessuale geloso di un rivale dell'altro sesso?

Non se ne parla perché il tema della latenza è legato, in fondo, a una specie di terrorismo morale; interessa solo nella misura in cui la «latenza» gioca a favore del desiderio sessuale più 'scandaloso', più contrario al sistema di divieti che sta per crollare. La «latenza» fornisce al prurito demistificatore ovunque acuitosi una perpetua occasione di trovare sollievo senza eccessivo dispendio di materia grigia.

C'è davvero del terrorismo perché, a partire dall'istante in cui è evocata la famosa latenza, la minima obiezione, ha ragione lei, ti respinge automaticamente nel campo dei latenti.

La fervente certezza che ci siano sempre degli ingenui da demistificare, dei traditori da confondere, degli infedeli da fare a pezzi, delle vittime da perseguire insomma, cementa l'unione dei fedeli attorno al gran guru della demistificazione universale.

Peccato che il trionfalismo della latenza non sia esistito all'epoca di Bouvard e Pécuchet. Flaubert avrebbe certamente lanciato i suoi due bei tipi in questa carriera inesauribile, senza alcun profitto probabilmente. L'acume che rivela il romanziere nei riguardi del «simbolo fallico» che, si pensi, era soltanto ai suoi inizi, non ha impedito alla demistificazione orticola di diffondersi dappertutto nel giardino della cultura come una specie di indistruttibile gramigna. Ci accusiamo sempre di non avere abbastanza

perseveranza - tanta quanta la latenza - ma a malapena il simbolismo di "Bouvard et Pécuchet" comincia a passare di moda. Vi leggo il brano. Chi potrebbe sospettare, senza i nomi propri, che si tratta di un testo vecchio di cent'anni!

«... le torri, le piramidi, i ceri, le pietre miliari, e perfino gli alberi significavano il fallo, e per Bouvard e Pécuchet tutto divenne fallo. Raccolsero delle bilancine da carrozza, delle gambe di poltrone, dei catenacci di cantina, dei pestelli da farmacista. Quando qualcuno li vedeva, chiedevano:

«"A che cosa vi sembra che assomiglino?"

«Poi confidavano il mistero e, se gli altri protestavano, alzavano le spalle in tono di compassione» (20).

Lefort: In tutta la tradizione psichiatrica e psicoanalitica, e particolarmente in Freud, l'omosessualità passa per una «perversione». E questa perversione avrebbe per origine una pulsione omosessuale, ossia un istinto specifico.

Girard: L'omosessualità, come ripeto, è spesso l'erotizzazione di una rivalità mimetica. Il desiderio concernente l'oggetto di questa rivalità, oggetto che non è neppure necessariamente sessuale, si sposta sul rivale. Non essendo il rivale necessariamente dello stesso sesso - poiché l'oggetto non è necessariamente sessuale - questa erotizzazione della rivalità può manifestarsi come eterosessualità.

Non c'è dunque, a mio avviso, nessuna differenza strutturale tra il tipo di omosessualità e il tipo di eterosessualità di cui parliamo in questo momento. E' Proust ad aver ragione, contro Gide, quando rifiuta la "differenza" omosessuale postulata da quest'ultimo.

Non soltanto la teoria degli istinti è inefficace, ma rafforza anche la tendenza psichiatrica a immaginare delle essenze separate, ogniquale volta si presenti un'osservazione che sembra nuova solo perché si è incapaci di riconoscervi un nuovo effetto di una stessa causa o una prospettiva un po' modificata su un fenomeno già osservato.

Non affermo, naturalmente, l'inesistenza di un'omosessualità propriamente biologica. Non sono in grado di pronunciarmi su questo punto. Intendo solo dire che Freud ha postulato un'omosessualità latente nei casi che ci interessano e in particolare in quello di Dostoevskij, non avendo colto la rivalità mimetica che quest'ultimo individua.

Dico che l'ipotesi mimetica è la più interessante, perché rende perfettamente inutile quello che in Freud è solo un postulato supplementare, l'idea di un istinto specifico radicato nel corpo, e questa ipotesi assicura un'integrazione perfetta di un certo tipo, almeno, di omosessualità al procedimento che stiamo ora sviluppando. Questo procedimento rivela ancora una volta la sua capacità stupefacente di organizzare e rendere intelligibili i fenomeni più diversi. Non solo Freud non ottiene nulla postulando il suo istinto, ma occulta la semplicità folgorante della soluzione mimetica.

LA FINE DEL PLATONISMO IN PSICOLOGIA.

Girard: Penso che si potrebbe dimostrare come, all'epoca di Freud, il pansessualismo fosse inevitabile; esso costituisce la soluzione più accessibile perché apporta degli elementi di differenziazione cui l'osservazione, necessariamente, si aggrappa. Per molto tempo rimane difficile pensare che certe differenziazioni psichiche potrebbero radicarsi in ciò che è meno differenziato, e addirittura nella fonte di ogni indifferenziazione: la mimesi.

Oughourlian: In fondo, quello che stiamo facendo sulle classificazioni psichiatriche è del tutto analogo a quanto abbiamo già fatto sulle classificazioni istituzionali ed etnologiche... si tratta sempre di mostrare come lo spirito umano cerca la differenza, e come tende a ipostatizzarla indebitamente, non perché non possa assolutamente pensare il tipo di processo cui noi riusciamo a ricondurre tutto, ma perché ciò è più difficile e diventa davvero

possibile, paradossalmente, solo al di là del periodo in cui la prospettiva dello strutturalismo sincronico è riuscita a imporsi.

Girard: Lei ha ragione nel senso che lo strutturalismo non è essenzialmente lo stabilizzarsi, dei momenti sincronici separati, ma è già la loro "trasformazione"; quindi, abituandosi a pensare le strutture come trasformazioni mimetiche, cominciano a sorgere alcuni frammenti di diacronia vera, a partire dai quali diverrà possibile formare una ipotesi sulla genesi e il divenire di ogni struttura...

Lefort: Freud ha molto insistito sulla continuità o identità strutturale dell'omosessualità e della paranoia, ossia del delirio di persecuzione o di rivendicazione. Come vede la cosa nella sua prospettiva?

Girard: Per me, non c'è altro che una sola e identica struttura in perpetuo divenire. Colui che perseguita è sempre il modello-rivale. E' sottinteso che tutte le sostituzioni per transfert - 'sacrificiali' - sono possibili. E' dunque evidente che si è sempre 'vicinissimi' a tutto ciò di cui abbiamo parlato e di cui parleremo ancora; mi ritengo non soltanto incompetente sul piano clinico, ma ostile per principio a ogni tentativo di classificazione. Per me, isolare delle malattie significa, per definizione, estrarle in modo arbitrario dal processo continuo di cui esse rappresentano solo delle tappe. Questo non esclude, certo, che i malati possano stabilizzarsi in maniera durevole, a un determinato livello.

E' certamente vero che il paranoico percepisce, come lo percepiamo noi, il carattere omosessuale della struttura di rivalità. Spesso, egli non si sente responsabile di questa 'omosessualità' che gli arriva in un certo senso dal di fuori, e non vuole assumersene la responsabilità. Bisogna infatti notare che, nella paranoia, l'oggetto scompare e la rivalità sussiste allo stato puro.

Comprendiamo sempre peggio il desiderio, nei suoi stadi più avanzati, perché tende a dimenticare le tappe precedenti per partire

dalle loro conseguenze, trasformate in punto di partenza. Quando sia stato colto il movente mimetico del processo, non si può più dubitare di essere sulla buona strada: non soltanto si possono ricostruire tutte le tappe nella loro continuità logica, ma ci si accorge facilmente che il termine ultimo ci pare oscuro solo per eccesso di intelligibilità. Nella follia, non c'è altro che il modello, e l'imitazione caricaturale del desiderio di questo modello. C'è soltanto identificazione megalomane, persecuzione, eccetera. L'oscurità della follia, siamo noi a produrla espellendo questo desiderio troppo esplicitamente mimetico e che rivela esattamente nel nostro una forma più moderata dell'identica cosa.

Anche qui, probabilmente, c'è un parallelismo tra l'andamento della follia e quello della ragione che espelle questa follia. Al di là di una certa soglia, lo stesso folle non può più tollerare ciò di cui è preda, non vuole sapere più nulla, fa in modo di espellersi da sé, per così dire, di sganciare la propria mente, con mezzi ancora più brutali dei nostri, e di chiudersi a ogni comprensione dei processi di cui è sempre più vittima.

Oughourlian: Se abbiamo capito bene, dire che il desiderio si stacca dall'oggetto per attaccarsi al modello in quanto ostacolo è dire l'essenziale. Tutti i fenomeni da lei descritti o segnalati si riducono a questo principio unico e possono sempre essere dedotti quasi "a priori". Non comprendendo questo fatto, vediamo dappertutto dei sintomi indipendenti o delle sindromi, delle costellazioni autonome. In realtà, non c'è altro che il processo mimetico, avviato verso la sua verità, ma che può sempre immobilizzarsi a uno stadio più o meno avanzato a seconda degli individui e delle epoche.

C'è psicosi, insomma, quando non vi è più nulla di oggettivamente individuabile tra i doppi ma, agli occhi dello psicotico, questo nulla è la totalità dell'essere che oscilla vertiginosamente tra lui e il suo doppio.

Girard: Invece di svolgersi alla luce del sole in crisi che impegnano la collettività intera e raggiungono un parossismo abbastanza frenetico da far scattare i meccanismi vittimari, il processo mimetico nel nostro mondo, domina i rapporti interdividuali in maniera sotterranea e in forme che, per un certo tempo almeno, hanno sufficiente continuità da presentarsi a ciascuno dei partner come i tratti ben differenziati e individualizzati di ciò che dapprima è stato chiamato il «carattere» e un po' più tardi i «sintomi».

La crisi sacrificale che si accelera ai giorni nostri determina la scomparsa di qualsiasi psicologia dei caratteri. Il passaggio alla nozione di sintomo psicopatologico va interpretato come un effetto di questa accelerazione. Se si esamina la terminologia freudiana, ci si accorge che questo passaggio non è affatto compiuto, come testimoniano espressioni quali «gelosia patologica», «invidia nevrotica» o «nevrosi invidiosa». Notate il carattere "intermedio" di queste espressioni. Attualmente, per effetto di questa stessa evoluzione, la nozione di sintomo si sgretola a sua volta, sempre di più, e si svuota della sua sostanza.

Parallelamente, la concezione sostanziale del 'folle' cede il posto a nozioni come quella di psicosi, che non sono più precise ma che esprimono modificazioni dell'essere, piuttosto che l'essere stesso. Per il momento, i fenomeni psicotici rimangono separati dai fenomeni nevrotici ma lo scopo della psicopatologia, d'ora in poi, sarà di articularli gli uni sugli altri e di concepire un procedimento unico entro il quale si inscriverà pure il delirio e diverrà intelligibile allo stesso titolo della ragione.

Oughourlian: Se il desiderio e la sua psicopatologia possono essere letti nella prospettiva mimetogonica che lei apre, se a tale livello individuiamo un processo parallelo a quello che abbiamo postulato dietro le società primitive, ma che si sviluppa secondo modalità proprie, determinate questa volta da un graduale ritiro dei meccanismi vittimari e delle protezioni che ne derivano, capiamo come l'evoluzione del sintomo psicopatologico e quella dell'idea che

se ne fa la psichiatria seguano esattamente le tappe di desacralizzazione che determinano la nostra intera cultura. La crisi odierna della psicopatologia e della psichiatria è la stessa crisi di tutte le istituzioni sacrificali.

Girard: Il metodo dovrebbe rivelarsi efficace tanto in psicopatologia quanto in etnologia. Si tratta non di cancellare ma di decostruire le vecchie classificazioni, quelle che distinguevano dei «generi» e delle «specie» analoghi a quelli della botanica o della zoologia. Si può dimostrare che la psicoanalisi freudiana è una tappa di questa evoluzione; il ritiro accelerato dell'«essere» o del «sacro» riduce sempre di più la sua efficacia terapeutica. Quanto alla psichiatria, essa è giunta a uno stadio di disgregazione ancora più avanzato, al punto che è potuta sorgere una cosa come l'antipsichiatria.

Che si tratti di istinti o di pulsioni, del sessuale reso feticcio, di «caratteri» o di «sintomi», sono sempre delle false essenze che cerchiamo di decostruire, sono sempre delle specie di idee platoniche che svaniscono.

4. MITOLOGIA PSICOANALITICA

IL PLATONISMO DI FREUD E IL RICORSO ALL'ARCHETIPO EDIPICO.

Oughourlian: Dobbiamo occuparci di quello che Freud chiama il complesso di Edipo. Non c'è dubbio, infatti, che Freud ha immaginato il complesso di Edipo per spiegare, in primo luogo, il tipo di situazione appena descritta, le rivalità triangolari, la donna, l'amante, il rivale. Il caso già citato di Dostoevskij ne costituisce un esempio. A un complesso di Edipo, Freud subito attribuisce la presenza costante nell'opera dello scrittore, e nella sua vita, di rapporti triangolari nei quali il rivale è oggetto di un'ostilità morbosa come pure di una particolare tenerezza, la «sonderbare Zärtlichkeit».

Lefort: Per spiegare dunque tutti questi triangoli, costantemente ripetuti, per spiegare tutta questa ambivalenza nei riguardi di tanti rivali, Freud inventa il complesso di Edipo. Secondo il sistema del complesso, nella sua versione autenticamente freudiana, il triangolo costituirebbe una riproduzione del triangolo familiare; la donna amata sarebbe sempre al posto della madre e il rivale al posto del padre; l'ambivalenza corrisponderebbe ai sentimenti complessi che il padre ispira al soggetto, nella sua qualità di rivale e nella sua qualità di padre. Bisogna interrogarsi ora sui rapporti che intercorrono tra il desiderio mimetico e il complesso di Edipo; potrebbero coincidere l'uno con l'altro, sempre, o di quando in quando? Sono almeno compatibili tra loro?

Girard: Credo che a tutte queste domande si debba rispondere con un no categorico. Il desiderio mimetico e il complesso di Edipo sono incompatibili per due ragioni precipue. 1) In Freud, il desiderio per l'oggetto materno è intrinseco; è un fondamento e non è concepibile che sia esso stesso fondato, soprattutto da un altro desiderio. Questa natura intrinseca del desiderio per la madre, congiunta all'elemento narcisistico, anch'esso intrinseco, definisce per Freud l'umanità del desiderio umano, la sua differenza specifica:

«Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprüngliche Sexualobjekte: sich selbst und das pflegende Weib...»

[«afferriamo che l'uomo dispone in origine di due oggetti sessuali: se stesso e la donna che si prende cura di lui...»] (21).

Se il desiderio per «das pflegende Weib» è originale, naturale e spontaneo, non può essere derivato né copiato da chicchessia. 2) In Freud, il padre è effettivamente un modello di identificazione per il figlio, dopo il complesso di Edipo, e anche prima, ma questo modello d'identificazione non è mai un modello di desiderio. Freud non pensa mai che l'identificazione con il padre possa essere un'identificazione di desiderio; Freud non ha mai pensato all'identificazione di desiderio. Dice espressamente che il desiderio per la madre si sviluppa indipendentemente dall'identificazione con il padre, e il padre appare innanzitutto come rivale e come incarnazione della legge (22).

Il desiderio mimetico non compare mai in Freud; non ne parla neppure a proposito del complesso di Edipo, ma è facile capire che le due nozioni si escludono formalmente. Il complesso di Edipo, nella mia prospettiva, è ciò che Freud ha inventato per spiegare le rivalità triangolari, non avendo scoperto le straordinarie possibilità dell'imitazione in materia di desiderio e di rivalità.

Lefort: Ma lei esclude la possibilità che il padre serva da modello mimetico?

Girard: Assolutamente no. Non solo non escludo questa possibilità, ma la considero un fenomeno normale, nel senso in cui Freud ritiene normale un'identificazione con il padre che non ha nulla a che vedere con il complesso di Edipo. E' normale che il padre serva da modello al figlio, ma non è normale che il padre divenga per il figlio un modello di desiderio sessuale; non è normale che il padre diventi modello in ambiti nei quali l'imitazione susciterà la rivalità. In altre parole, il padre, secondo la norma familiare, è modello di apprendimento e non di desiderio.

Lefort: Insomma per lei la famiglia, come tutte le istituzioni sociali, è, almeno nel suo principio, protettrice nei confronti delle rivalità e di tutti i loro avatar patologici. Fornendo al bambino dei modelli e dei divieti che prevengono certe rivalità e ne moderano altre, essa dovrebbe prepararlo e fortificarlo per il mondo in cui l'imitazione e la rivalità non saranno né incanalate né frenate come invece lo sono nella famiglia ancora funzionale.

Girard: La famiglia non svolge per me il ruolo necessario che per Freud svolge nella patologia del desiderio. Questa patologia, nel suo principio, non è familiare. E' mimetica. Non vuol dire, certamente, che la famiglia non possa diventare patologica. Non soltanto può diventarlo, ma spesso è ciò che le accade nel nostro universo. Più la famiglia diventa patologica, e più si allontana da quella che è quando funziona normalmente. I rapporti in seno alla famiglia diventano allora simili a ciò che essi sono al di fuori di essa; sono caratterizzati sia dall'indifferenza più totale, sia dal tipo di attenzione morbosa che accompagna il desiderio mimetico ovunque fiorisca, in seno alla famiglia o al di fuori.

Lefort: Se il complesso di Edipo non riesce assolutamente a significare quello che Freud vorrebbe fargli significare, come spiegarsi, in tal caso, il successo straordinario di questa idea presso i posteri, per i quali la spiegazione di tutte le rivalità per mezzo del

complesso di Edipo è divenuta naturale quanto l'aristotelismo negli ambienti universitari del secolo quindicesimo? Una volta compresa la maggiore efficacia del principio mimetico, questo modo insieme più semplice, più intelligibile e più efficace di generare tutto quello che Freud cerca di riferire al suo Edipo senza in verità riuscirvi, la fortuna del complesso di Edipo costituisce un problema che lei non può dispensarsi dal porre.

Girard: Bisogna ricordarsi innanzitutto che Freud, come egli stesso afferma, è il primo ad affrontare sistematicamente dei fenomeni che erano, prima di lui, monopolio dei grandi scrittori. Non soltanto egli osserva molte cose ma ne fornisce il primo vocabolario più o meno 'tecnico' e in verità il solo che abbiamo mai posseduto. Non sorprende dunque che le nozioni freudiane, anche se inadeguate, esercitino sulle menti una straordinaria influenza. Credo tuttavia che, dietro al successo del complesso di Edipo e del narcisismo, i due pilastri della dottrina psicoanalitica, vi siano delle ragioni più fondamentali, legate ad abitudini e concezioni che caratterizzano il nostro pensiero da sempre e che conviene, una volta di più, 'decostruire'. Si tratta, in fondo, di compiere su quello che non esito a definire il platonismo di Freud, platonismo peraltro del tutto particolare, lo stesso lavoro già avviato sulle classificazioni pseudo-scientifiche dell'etnologia e della psicopatologia. E' quello di cui lei parlava prima. Grazie al complesso di Edipo, credo che potremo andare un po' più avanti con questo lavoro.

Bisogna sempre ricordare che Freud non ha inventato il complesso di Edipo partendo da osservazioni concernenti i bambini, ma a partire dai rapporti triangolari che osservava nei malati, o in opere celebri come quella di Dostoevskij. Per ogni spirito scientifico, la frequenza e il carattere ossessivo di questi rapporti triangolari richiedono una spiegazione unitaria. Condivido, naturalmente, l'opinione di Freud per quanto riguarda l'importanza di tali rapporti e non credo affatto, con Deleuze e Guattari, che i triangoli abbiano atteso per proliferare l'invenzione del famoso

complesso da parte di Freud; non credo che i rapporti triangolari, nel nostro universo, siano soltanto un'imitazione di Freud (23).

Per capire come Freud sia giunto all'Edipo bisogna cercare di ripensare il suo procedimento, bisogna ricostruire quello che ha pensato quando si è trovato davanti tutti questi triangoli. La prima idea dello studioso, la sua reazione quasi istintiva davanti a una situazione simile, è che debba esistere da qualche parte un triangolo archetipico di cui gli altri triangoli sarebbero la riproduzione.

Una volta lanciatisi su questa pista - ed è quasi inevitabile lanciarsi, perché è la grande pista del pensiero umano - è pressoché impossibile non pervenire al triangolo familiare. Poiché il materialismo moderno vieta di collocare il triangolo archetipico fuori del mondo, in un regno eterno e intelligibile delle idee, bisogna far scendere l'idea platonica nel mondo. Non si può rinunciare ad essa, ma la si installa tra gli uomini. E' evidente che in queste condizioni, il solo candidato possibile al ruolo di archetipo è il triangolo familiare.

Perché un triangolo possa svolgere questo ruolo, deve possedere la stabilità, l'universalità e l'antioriorità cronologica che gli permetteranno, almeno in apparenza, di esercitare una virtù fondatrice, deve avere tutte le qualità che lo renderanno modello di tutti i rapporti triangolari posteriori. Soltanto il triangolo familiare possiede tutti gli attributi necessari; non c'è esistenza individuale che non cominci da esso, perlomeno in linea di principio; è il solo a possedere un'esistenza legale e un peso sociologico sufficienti per il ruolo che Freud intende fargli svolgere.

Solo il triangolo familiare fa al caso di Freud e, nell'ordine del triangolare, non si può immaginare nulla in grado di sostituirlo. Sembra posto, sul limitare della vita, per svolgere proprio quel ruolo che Freud vuole che svolga. Come stupirsi del prestigio immenso che esercita ormai sullo spirito moderno, in una forma o in un'altra, la tesi del complesso di Edipo?

Eppure questo ascendente è del tutto illusorio. Lo schema edipico è assolutamente incapace di adempiere la funzione che gli è assegnata dal suo inventore, quella di produrre tutte le

configurazioni triangolari che strutturano i rapporti erotici dei malati o gli intrecci delle opere letterarie, comiche o tragiche, teatrali o romanzesche.

COME RIPRODURRE UN TRIANGOLO?

Girard: Se si riflette su questa concezione archetipica, ci si accorge che deve valere per Freud quello che vale per Platone: il passaggio dall'essenza all'apparenza, o dall'archetipo familiare all'oggetto realmente esistente, la rivalità triangolare, può avvenire solo per mezzo di una mimesi, di un'imitazione.

Per passare, come ripeto, dal complesso di Edipo infantile alle rivalità erotiche dell'adulto, bisogna che l'individuo destinato ai rapporti triangolari imiti in un modo o nell'altro l'originario triangolo dei suoi rapporti familiari.

E' come dire che siamo molto vicini e molto distanti nello stesso tempo rispetto al nostro rapporto mimetico. Per capire tutta questa vicinanza e tutta questa distanza bisogna porre agli psicoanalisti la seguente domanda: Ecco dei malati avvezzi alle rivalità ossessive; sembrano perfino incapaci di farne a meno: come fanno a riprodurre nella loro vita quotidiana, in particolare nei loro atti erotici, l'esperienza che hanno avuto con i loro due genitori? Come si fa a copiare il triangolo familiare? Trattandosi necessariamente di una specie di imitazione, che cosa si deve dunque imitare per giungere al risultato voluto, per darsi un rivale che ci renda così gelosi come inizialmente lo siamo stati, secondo Freud, verso nostro padre? Attraverso quale metodo si può sempre ri-creare questo tipo di situazione?

Mi si risponderà probabilmente che è qui il segreto dell'inconscio, ma, poiché gli psicoanalisti sono gli specialisti di questo inconscio, devono bene avere un'idea dei procedimenti cui ricorrono i loro malati, oppure il loro sapere è lungi dall'essere quello che pretende di essere. Il tipo di situazione di cui parlo è, dopo tutto, moneta corrente, non si può immaginare niente di più

banale. Le possibilità non sono illimitate e i cultori di rivalità patologiche devono avere delle ricette, per riprodurle, che non possono rimanere tutte segrete. Che cosa può dirci la psicoanalisi a questo proposito?

Assolutamente nulla, e Freud, come sempre, lo riconosce onestamente. In "Jenseits des Lustprinzips" ["Al di là del principio di piacere"] ammette che la ripetizione di ciò che fa soffrire, e sempre più soffrire, pone un problema insolubile partendo dal «principio di piacere». Per risolvere questo mistero, deve postulare un istinto in più, un nuovo istinto, ed è la famosa pulsione di morte tenuta in così gran conto nella psicoanalisi francese contemporanea.

Non è soltanto il "perché" della ripetizione che costituisce un problema, ma anche il "come". Esaminando i rapporti edipici, si constata, come abbiamo fatto prima, che sono collegati gli uni agli altri solo dal fattore estrinseco della legge. Il desiderio per la madre si sviluppa indipendentemente dall'identificazione con il padre. La sola interferenza dipende non da una imitazione creatrice di rivalità, ma da una rivalità quasi accidentale, suscitata dal fatto che la madre è la sposa del padre, appartiene legalmente al padre.

Come potrebbe il padre servire da modello per questo desiderio, incarnando all'istante la legge, ossia un ostacolo che non ha nulla a che vedere con il desiderio? Il padre è ostacolo senza essere mai stato modello sotto il solo profilo che conta, sotto il profilo del desiderio che suscita la rivalità.

Se si esaminano i testi di Freud sull'«identificazione», il complesso di Edipo e il «Super-io», come ho fatto ne "La Violence et le sacré", ci si accorge che tutte le formulazioni freudiane sono le diverse ricorrenze di una stessa fondamentale incapacità di riconoscere l'identità ultima e, nel suo principio, nient'affatto paterna dell'ostacolo e del modello. Il vero principio è, e non può essere che mimetico ma, per accorgersene, bisogna evitare le definizioni non conflittuali e filosofiche della mimesi. Si può dire che Freud, per tutta la vita, ha girato intorno a questo mistero senza riuscire a penetrare la sua fin troppa semplicità. Tutte le ricorrenze concettuali sono perciò mitologiche in tutti i sensi del termine. Non

c'è cristallizzazione mitologica, infatti, che non sia una ricorrenza falsamente differenziatrice di quell'eterna incapacità di individuare il meccanismo fondamentale del conflitto umano in una mimesi sempre onnipresente, perché essa è già prima di ogni rappresentazione, al livello dell'appropriazione animale. Questo non le impedisce, peraltro, di essere anche assai elaborata e di includere nel suo gioco le forme più raffinate della rappresentazione.

Lefort: Come si fa, infatti, a riprodurre il rapporto edipico? Com'è possibile trovare simultaneamente quella in cui Freud vede un sostituto materno e, accanto a lei, quello in cui Freud vede un sostituto paterno, il rivale che ci ossessionerà?

Girard: Per questo problema essenziale c'è un'unica soluzione possibile, ed è la nostra, la soluzione mimetica. C'è un solo modo di produrre i triangoli di rivalità, ma è infallibile e consiste nell'imitare un desiderio preesistente, nel desiderare unicamente una donna designata dal desiderio di un altro. Desiderare sempre tramite un modello significa desiderare tramite un rivale, significa sottomettersi all'autorità del rivale, provocare certamente il tipo di "ambivalenza" osservato da Freud! E nello stesso tempo, significa spiegare tutto ciò che è necessario tenere in considerazione in quello che Freud chiama l'«istinto di morte».

Il solo modo di risolvere il problema della riproduzione mimetica è, di conseguenza, il desiderio mimetico stesso, ossia, in ultima analisi, la nostra mimesi di appropriazione che non ha nulla a che vedere con il complesso di Edipo, e non è neppure specificamente umana perché la si ritrova già nell'animale.

Ma non si può ricorrere alla sola soluzione efficace senza rinunciare al sistema archetipico dell'Edipo che, come abbiamo appena visto, "la esclude". E' il desiderio di un "modello" che si deve imitare, per procurarsi subito l'indispensabile "rivale", grazie a un meccanismo perfettamente automatico ma di cui il soggetto, tutto preso dalla sua azione mimetica, non può vedere lo scatto iniziale;

ed effettivamente non scatta mai: è già fissato prima che tutto cominci, dal momento che il soggetto parassita un desiderio già formato, e che costituisce il terzo vertice del triangolo e non il primo, come immagina a torto il solipsismo implicito della concezione archetipica.

Il problema della ripetizione è risolvibile soltanto in funzione di un desiderio mimetico che, per definizione, non può coincidere con il complesso di Edipo. Vi può tanto meno coincidere in quanto fornisce, al presente e non più al passato, un principio di rivalità e di conflittualità molto più dinamico di quello della rivalità paterna immaginata dalla psicoanalisi e più soddisfacente sotto tutti gli aspetti. Spiega infatti benissimo non solo la ripetizione dei sintomi, ma la loro intensificazione, anch'essa perfettamente incomprensibile nello schema psicoanalitico.

O si genera la rivalità mediante il desiderio mimetico e ci si sbarazza della falsa ipotesi del complesso di Edipo oppure si resta fedeli alla concezione edipica e ci si ritrova davanti il problema insolubile della ripetizione. I rapporti edipici sono inerti. Né Freud né nessun altro potrà mai pensarli in modo tale che reagiscano l'uno sull'altro così da suscitare un "feedback" positivo e trascinare il soggetto nel vicolo cieco sempre più disastroso di rivali sempre più invincibili e sempre più ossessionanti. Perché vi sia questo vicolo cieco, i rivali devono essere scelti con cura proprio in funzione della loro invincibilità, ossia del loro potere di seduzione mimetica.

Contrariamente alla credenza universalmente accettata questo ruolo di modello-rivale non ha nulla di paterno. Bisogna anzi affermare senza esitazioni che l'Edipo è solo una versione tardiva dell'eterna mitologia ed è divenuto, nella nostra epoca, la risorsa fondamentale di una società che si crede illuminata mentre in realtà non lo è affatto perché proietta sulle istituzioni che si stanno disgregando, come peraltro accade in ogni crisi sacrificale, le difficoltà - mimetiche - provocate da questa stessa disgregazione.

La famiglia occidentale moderna e quella patriarcale che l'ha preceduta sono all'origine di tali difficoltà, proprio nella misura in cui, invece di essere così repressive e coercitive come si pretende, lo

sono già molto meno della maggior parte delle istituzioni culturali dell'umanità, e costituiscono i diretti antecedenti dell'indifferenziazione continuamente aggravata che caratterizza la nostra attuale situazione.

Nelle spiegazioni sempre accettate per buone da tutti, che, nella nostra epoca, si sono cristallizzate in un dogmatismo tanto più feroce nei confronti di ogni autentico spirito critico in quanto crede di essere la fine di ogni dogmatismo, non si può ridurre tutto a una semplice inversione delle cause e degli effetti, ma questa inversione è realmente presente, e qui ci rendiamo conto che bisogna ritornare al problema generale della mimesi e dell'imitazione per capire come stanno le cose.

MIMESI E RAPPRESENTAZIONE.

Girard: Il soggetto edipico, in Freud e nel nostro schema mimetico, ha gli occhi fissi su un modello. Non essendo questo modello un desiderio, tutti i suoi sforzi per precisare i meccanismi di riproduzione all'interno dell'inconscio si riducono sempre a metafore della riproduzione tipografica; si tratta sempre, infatti, di sigilli, matrici, impronte, iscrizioni, "Wunderblöcke", eccetera che fanno la delizia di tutti i fanatici della "scrittura" e che, certamente, presuppongono una problematica dissimulata del segno e della rappresentazione, pur non significando affatto che questa problematica sia indispensabile. Per risolvere la questione e uscire veramente dalla 'metafisica' platonica, non ci si deve allontanare dal concetto platonico di mimesi come se avesse la peste. Bisogna anzi fare il contrario. Si deve guardare la peste bene in faccia.

A Freud manca quello che manca a Platone, ed è la comprensione del mimetico come desiderio e pertanto come il vero «inconscio» - ammesso che ci sia un interesse qualsiasi a mantenere questo termine forse troppo equivoco. Il mimetico non rappresentativo è perfettamente capace - e il solo capace - di suscitare tutte le rivalità triangolari possibili, poiché verte su un

primo desiderio, su un gesto di appropriazione necessariamente rivale di quello che, sul suo esempio, stiamo per fare.

Il soggetto ha effettivamente gli occhi fissi su un modello, ma questo modello non è un triangolo, non è una figura geometrica, non è una madre più un padre, né alcuna "smalah" familiare, è un desiderio di cui l'imitatore non ha bisogno, ed è perfino incapace di "rappresentarsi".

Freud non può risolvere il problema della ri-produzione, perché non ha scoperto il desiderio mimetico. Il soggetto dispone soltanto di se stesso. Dispone soltanto di uno dei vertici del triangolo; non è padrone degli altri due. Se cerca davvero la madre nell'oggetto e il padre nel rivale, per quale miracolo riesce sempre a installare insieme i loro sostituti nella stessa struttura di desiderio e di rivalità?

Per capire l'errore grossolano di Freud, basta constatare come Dostoevskij, invece, abbia risolto nelle sue opere il problema della riproduzione triangolare, e ci presenti proprio questa risoluzione. Karamazov padre è infatti per due dei suoi figli un modello mimetico, ma appunto perché non c'è in lui più nulla di paterno.

Se l'imitatore è portato a interpretare le interferenze mimetiche contro se stesso e in favore del rivale, si capisce facilmente sia come il soggetto, associando sempre l'oggetto più desiderabile e il modello più prestigioso all'opposizione più implacabile, possa ormai soltanto desiderare in un contesto di «gelosia morbosa», di «masochismo» e di «omosessualità latente», sia come questo soggetto ri-produca continuamente la struttura che comporta tutti questi 'sintomi' nel caso in cui essa arrivasse a disfarsi.

Oughourlian: Si capisce infatti che, se il soggetto riesce per caso a trionfare, l'oggetto che gli resta tra le mani, non essendo più valorizzato dal desiderio impressionante di un rivale vittorioso, perde subito qualsiasi valore e lo sventurato si mette immediatamente alla ricerca di un modello veramente divino, ossia di un modello che non si lascerà strappare l'oggetto con tanta facilità come la volta precedente.

Girard: Allo stadio dostoevskiano, l'oggetto e il modello sono entrambi necessari, ma hanno valore solo l'uno grazie all'altro. Non è né la donna, insomma, che il soggetto desidera, né il rivale, ma in un certo senso la coppia in quanto tale. Pare la sola a realizzare l'autonomia sognata dal soggetto, una specie di felice "narcisismo a due" da cui il soggetto si sente escluso. Allo stesso modo, nella "Phèdre" di Racine, il desiderio dell'eroina si esaspera quando apprende che il suo amato ha un'amata e che i due giovani sembrano desiderarsi reciprocamente. E' anche, come è noto, il tema della "Nouvelle Héloïse".

Si spiega facilmente, allora, come in parecchie opere del primo Dostoevskij, il soggetto si adoperi attivamente a congiungere la donna amata al rivale; spera che la riconoscenza della coppia gli faccia un po' di posto, come terzo, nella sua intimità paradisiaca.

Questo tema dostoevskiano rivela il carattere irrisolvibile di tutte le situazioni create dalla rivalità mimetica. Il soggetto non vuole trionfare completamente sul rivale; non vuole neppure che il rivale trionfi completamente su di lui. Nel primo caso, infatti, gli tocca in sorte l'oggetto, ma esso ha perduto ogni valore; nel secondo, l'oggetto acquista un valore infinito, ma è per sempre fuori portata.

Per quanto penoso sia, il rapporto triangolare è meno penoso di ogni decisione in un senso o nell'altro. Perciò il triangolo tende a perpetuarsi o a riprodursi, se per caso si disfa, per imitazione di un desiderio che sarà sempre, ormai, rivale, prima ancora di essere modello. L'intera sequenza va tuttavia pensata partendo dal modello e dall'imitazione.

La rivalità è intollerabile, ma l'assenza di rivalità è ancor più intollerabile; essa pone il soggetto davanti al nulla; perciò il soggetto fa di tutto per perseverare o per ricominciare, spesso con la complicità oscura di partner che perseguono scopi analoghi.

Oughourlian: E' questa la vera "ambivalenza", quella dei doppi reali...

Girard: Poiché lo stesso Freud resta platonico, tutte le eresie psicoanalitiche sono eresie platoniche. Con Jung, c'è l'espulsione completa di questa rivalità che la psicoanalisi non riesce mai a spiegare e rimane, come in Plotino, solo una specie di contemplazione mistica degli archetipi. Con Melanie Klein, invece, tutto è conflitto, ma il conflitto, in fondo, non esiste più perché è completamente stereotipato e reso archetipico in una concezione delirante dei primi rapporti con la madre. Con Deleuze e Guattari, non è più neppure il testo edipico in sé, ma il testo della teoria psicoanalitica, il testo dell'Edipo freudiano a essere immaginato capace di moltiplicare, grazie alla simulazione universale di cui sarebbe oggetto, i triangoli della rivalità.

Tutti i problemi del platonismo ricompaiono nella psicoanalisi. Essendo impossibile racchiudere dei processi dinamici in un sistema di archetipi, Freud è costretto a moltiplicare le essenze, alla maniera dello strutturalismo che moltiplica i 'tagli' sincronici per un'analoga incapacità di concepire il minimo meccanismo propriamente diacronico.

Non solo Freud conserva le essenze dei predecessori, come il masochismo, il sadismo, e perfino la «gelosia», «l'invidia», eccetera, ma è anche costretto continuamente a sdoppiare quelle che ha appena inventato, come il complesso di Edipo, in un vano tentativo di adattare l'eternità immutabile del suo cielo psicoanalitico alla realtà mobile della terra.

LA DOPPIA GENESI EDIPICA.

Lefort: Non c'è nulla di più interessante, sotto questo profilo, della distinzione tra un Edipo normale e un Edipo anormale. Mi sembra che qui sia possibile vedere meglio come l'osservazione freudiana si ricollega effettivamente al processo mimetico, senza che la teoria edipica possa mai giustificare questa osservazione.

Girard: Freud definisce ambivalenza, come si è visto, i sentimenti contraddittori che ispira necessariamente il modello quando diventa rivale. Attribuisce il lato negativo di questa ambivalenza, l'ostilità, alla rivalità con il padre e il lato positivo, l'ammirazione, a quello che chiama «l'affetto normale» che il figlio prova per suo padre.

Questo «affetto normale» pare sufficiente a Freud per le ambivalenze definite «normali» o ordinarie. Ma esistono anche, afferma Freud, delle ambivalenze «anormali» o straordinarie che spingono i sentimenti contraddittori molto più lontano, all'odio e alla venerazione, e Freud riferisce queste ambivalenze anormali a una variante dell'Edipo che designa come Edipo anormale.

Questa ambivalenza anormale deriva, egli dice, dal fatto che il bambino, all'epoca del complesso di Edipo, non si è accontentato di provare nei confronti del padre i sentimenti già complessi del rivale e del «buon figliolo» dotato di un «affetto normale per quel padre che l'ha generato, eccetera». A questi sentimenti definiti normali dell'Edipo, definito pure normale, si aggiungerebbe, nel bambino, al momento dell'Edipo, un desiderio omosessuale passivo nei riguardi del padre, un desiderio di essere desiderato dal padre in qualità di oggetto omosessuale! Quello che colpisce Freud, evidentemente, nella rivalità aggravata è la crescente fascinazione per il rivale. Questa fascinazione crescente, come abbiamo visto, può e deve scaturire dal mimetismo stesso, ma Freud, non accorgendosene, si immaginerà necessariamente di avere a che fare con un fattore nuovo e propriamente omosessuale, con un'omosessualità separata che nulla ancora annunciava nelle forme più 'normali' e 'ordinarie' di ambivalenza. Come sempre, naturalmente, tenderà a ipostatizzare l'omosessualità, a farne una specie di essenza che deriverebbe dal corpo; dovendo racchiudere tutto questo nel suo archetipo edipico ed essendo il padre sempre il rivale, è costretto a inventare questa favola abbastanza sbalorditiva, bisogna ammetterlo, soprattutto nel contesto di quell'«affetto normale, eccetera» che la precede immediatamente, non più sbalorditiva, tuttavia, del resto dell'impalcatura. Non si possono dimenticare, in

questa vicenda, il parricidio, l'incesto, la libido fissata sulla madre che, a quanto pare, restano tutti più o meno fissi dove sono.

Lefort: Questo desiderio omosessuale del figlio non poggia, dobbiamo ricordarlo, sulla minima osservazione concernente i bambini. Ma come potremmo rimproverarlo a Freud se si presume che tutto si svolga nell'"inconscio"?

Girard: L'inconscio ha buone spalle nella psicoanalisi, ma questo desiderio del figlio per il padre è troppo, anche per le spalle migliori. Si concederebbe volentieri questo desiderio a Freud se fosse giustapposto soltanto al desiderio di parricidio e di incesto, perché allora si integrerebbe abbastanza bene al contesto grandguignolesco della genesi edipica, ma che arrivi a sostituire il semplice «affetto» del figlio per il padre, sicuramente «normale» nella piccola borghesia viennese al volgere del secolo ventesimo, è qualcosa che mi lascia sbalordito di ammirazione...

Lefort: E' la paglia che alla fine spezza la schiena del cammello troppo docile ad accettare tutti i fardelli.

Girard: E' la quinta zampa del montone edipico. A questa bestia sacrificale ne servono quattro nel caso dell'ambivalenza definita normale, gliene servono cinque per giustificare il supplemento di ambivalenza nel caso di 'malati' come Dostoevskij. Freud ricorre a due spiegazioni per rendere conto di un solo e unico processo. Ed egli stesso intuisce questo carattere unitario perché non vuole abbandonare la sua matrice genetica, anche laddove diventa, con sempre maggiore evidenza, fantastica.

Oughourlian: Una volta, insomma, che non si sia colto il processo di rivalità mimetica, si è costretti a ricadere nella visione archetipica, e una volta prigionieri di questa visione, bisogna proprio concepire qualcosa come il complesso di Edipo. Non essendoci il "feedback" mimetico a rendere intelligibile

l'aggravamento dell'ambivalenza, non si può considerarla altro che un'omosessualità preformata, e poiché questa omosessualità fa parte di quell'insieme fenomenico che si è voluto spiegare con l'archetipo familiare, va installata anch'essa in questo archetipo. Bisogna dunque fissarla, in origine, sul padre poiché al padre, inevitabilmente, è riferita ogni rivalità. Si vede benissimo come, a partire dai suoi presupposti, Freud sia portato, dal rigore e dai limiti delle sue osservazioni, a spiegare le cose così come fa.

Girard: Non c'è nulla nella costruzione freudiana la cui presenza non sia giustificata dal desiderio di interpretare i fenomeni di cui noi stessi riusciamo a dare spiegazione con l'aiuto del solo principio mimetico. E' come dire che Freud cercherà di spiegare non solo l'«affetto sempre maggiore per il rivale», ma anche l'«ostilità sempre maggiore nei riguardi di questo stesso rivale». Poiché i due aspetti dell'ambivalenza, nello schema edipico, non possono reagire l'uno sull'altro ed esasperarsi reciprocamente, Freud deve complicare ancora la sua storiella e supporre che il desiderio omosessuale passivo raddoppi nel figlio il terrore di essere castrato dal padre. Tutte le conseguenze di una rivalità mimetica aggravata sono davanti agli occhi, eppure Freud è costretto a inventare i romanzi più incredibili per contenerle nei suoi due Edipo, senza peraltro riuscirci; anche se inventasse un terzo e un quarto Edipo per cogliere nuove sfumature, non potrebbe mai coglierle tutte perché non può pensare il processo in quanto tale. Vi si oppone il suo platonismo, e le due genesi edipiche sono rispetto al "feedback" mimetico quello che è la goffa chela dell'aragosta rispetto alla scioltezza e all'abilità del braccio e della mano nelle scimmie o nell'uomo. Potete anche moltiplicare le articolazioni, ma non avrete mai altro che un crostaceo.

Freud non capisce che il sistema delle posizioni fisse lo rende incapace di pensare veramente quella che chiama l'ambivalenza, e soprattutto un'ambivalenza sempre crescente. Affinché l'aspetto negativo (l'ostilità) possa non solo coesistere ma aumentare insieme all'aspetto positivo (la venerazione), l'antagonismo deve nutrirsi di

mimetismo e il mimetismo, di rimando, deve esasperare l'antagonismo. Nessuna impronta proveniente dal passato, nessuna matrice edipica, potrà mai spiegare un simile processo.

PERCHE' LA BISESSUALITA'?

Girard: L'osservatore che non coglie il dinamismo della rivalità è costretto a percepire l'omosessualità come una cosa in sé la cui opacità finisce con l'accecarlo. I discepoli non lo ammetteranno mai: o faranno passare discretamente sotto silenzio ciò che ormai li imbarazza nel pensiero di Freud, oppure, da veri fanatici, si attaccheranno all'inverosimile con tanta maggiore ostinazione quanto più è inverosimile. Ne faranno il "test" del vero credo e il punto di discriminazione tra eretici e ortodossi. Non è possibile nessuna discussione su questo terreno: il pensiero freudiano è divenuto talmente sacro che è vietato ricostruirne il percorso.

Eppure è facile, a partire dal principio mimetico, ricostruire tale percorso. Questa ricostruzione rivela un Freud più flessibile ed esitante di quello cui ci ha abituati la venerazione psicoanalitica. Se si esaminano i testi nei quali sono formulate o ri-formulate le genesi edipiche, ci si accorge che certe nozioni possono soltanto radicarsi nel sentimento di insoddisfazione provato da Freud stesso alla rilettura delle proprie analisi, davanti alla loro eccessiva fissità e rigidità, delle quali gli è tuttavia impossibile liberarsi.

Oughourlian: Si avverte in certi ritocchi, e in certe sfumature, un tentativo, in Freud, di ripristinare, nel processo osservato, una continuità necessariamente interrotta dal tipo stesso di concettualità di cui resta prigioniero.

Girard: Quella che Freud chiama la bisessualità fondamentale dell'essere umano interviene generalmente nel testo "dopo" i riferimenti all'omosessualità e come per rettificare la comparsa

troppo categorica e improvvisa di quest'ultima, per attenuare la separazione troppo netta tra eterosessualità e omosessualità.

La nozione di bisessualità esiste, in definitiva, soltanto per attenuare ciò che vi è di troppo assoluto nella rottura tra eterosessualità e omosessualità. E Freud vuole attenuare questa rottura, non perché sia assalito da un'intuizione geniale sulla "fundamentale Bisexualität" della Vita nel suo insieme, ma perché è troppo fine osservatore per non essere sensibile all'unità del processo di rivalità, e non deplorare segretamente l'incapacità dello schema edipico, pure sdoppiato in Edipo normale e in Edipo anormale, a rendere giustizia a questa continuità.

Capisce quanto sia insoddisfacente, per l'intelletto, l'immissione improvvisa di un'omosessualità - sia pure latente - entro un processo continuo; non volendo o non potendo rivedere i principi fondamentali del suo pensiero, vale a dire né lo schema edipico, né il pansessualismo, cerca di confondere un po' la differenza, troppo netta a livello degli istinti, ricorrendo alla "bisexuelle Anlage". Inventa un istinto nel contempo etero-e-omosessuale per correggere la distinzione troppo assoluta dei due Edipo. A differenza di Lévi-Strauss, per il quale ogni pensiero consiste nel «passaggio dalla quantità continua alla quantità discreta», a differenza di Bergson, per cui vale il contrario, Freud cerca di conciliare i due tipi di pensiero, perché ha bisogno dell'uno e dell'altro; ha bisogno sia di stabilità sincronica sia di dinamismo diacronico; vorrebbe contemporaneamente la struttura e il divenire della struttura.

Non può riuscirci; nessuno infatti ci può riuscire al di fuori della mimesi e del suo perno, il meccanismo della vittima espiatoria. Parlare di bisessualità significa dissolvere nell'indifferenziato quello che invece occorre far risaltare: le conseguenze indifferenziatrici della rivalità; significa ingarbugliare ancora una volta la questione della rivalità mimetica.

Perciò l'invocazione alla bisessualità è così rituale, nei fedeli, come l'invocazione all'omosessualità latente che essa pretende sempre di 'superare'. Viene sempre "dopo" questa prima

invocazione, come Tiresia viene dopo Edipo per correggerlo e insegnargli la psicoanalisi che fa al caso suo. Allo spettacolo di ogni rivalità sessuale vi sono sempre, nel nostro mondo, gli stessi commenti che si succedono secondo un ordine immutabile. C'è dapprima Bouvard, l'osservatore profondo, che diagnostica l'omosessualità latente, e subito dopo c'è Pécuchet, ancora più profondo, che fa appello alla bisessualità fondamentale.

La forza comica di Claire Brétécher, nel fumetto "Les Frustrés", deriva dal fatto che attira la nostra attenzione sul carattere infallibile di questo tipo di sequenza. La frustrazione è il pensiero psicoanalitico stesso, che ci fa descrivere sempre gli stessi cerchi, che ci rinchiude nell'identità assoluta senza nemmeno possedere le virtù unificatrici e lenitive dei riti dell'antica socialità.

Non bisogna credere che le risorse ultime della psicoanalisi possano mai differire molto da quanto stiamo scrivendo. Non sono i contenuti che sono cambiati, ma l'operazione intellettuale che li fa sorgere. In Freud c'è un pensiero mobile e vivo che ha sempre continuato a cercare in molteplici direzioni, mentre oggi i temi psicoanalitici sono ormai giunti allo stadio della reiterazione caricaturale e il loro fallimento è palese.

Lefort: Forse si dovrebbe precisare che la critica della «bisessualità» freudiana non implica affatto una battaglia di retroguardia a favore della differenza sessuale. Penso che il lettore comprenderà con quale spirito sia fatta questa critica.

Girard: Lo spero anch'io. Sono gli stessi che si riempiono la bocca ora di bisessualità e ora di differenza sessuale.

Oughourlian: Nei confronti di Freud, dunque, il suo atteggiamento è sfumato. Lei lo considera un osservatore di prim'ordine, ma non scopre mai nella sua opera dei "risultati" concettuali che meritino di essere conservati. Lei si è ora dedicato a una vera 'decostruzione' del complesso di Edipo in funzione del principio mimetico, cosa che non aveva mai fatto in precedenza. Il

vero interesse delle tesi edipiche, di conseguenza, consiste nel fatto che il tipo di analisi da lei praticato permette nello stesso tempo di respingerle nella forma in cui la psicoanalisi intende mantenerle, e di scoprire una loro giustificazione relativa, in certi aspetti del processo mimetico che esse riflettono e anzi rivelano in parte, sia pure in modo sempre imperfetto e falsato dai pregiudizi fondamentali che governano il pensiero di Freud. Lei non è certamente il primo a criticare il pansessualismo di Freud e la sua teoria degli istinti, ma lo fa in una prospettiva molto diversa da quella dei pensatori definiti esistenzialisti, come Sartre e Merleau-Ponty.

Girard: Nella cosiddetta critica esistenzialista c'erano più intuizioni interessanti di quanto era lecito riconoscere durante il decennio strutturalista, forse perché queste intuizioni, paradossalmente, determinavano ancora troppe cose nelle mode tiranniche che abbiamo appena subito. Tutto questo ora è più o meno in uno stato di decomposizione; tra poco ci saranno probabilmente persone in grado di vedere le cose con maggiore equità e di scrivere una storia intellettuale di quel periodo che non farà cominciare tutto dalla «riscoperta di Ferdinand de Saussure» e dall'anno primo della rivoluzione strutturalista.

IL NARCISISMO: IL DESIDERIO DI FREUD.

Oughourlian: C'è un altro concetto ancora, in Freud, di cui bisogna studiare i rapporti con il processo mimetico, ed è il narcisismo. Che alcuni aspetti del desiderio sfuggano alla problematica edipica è una cosa che dovrebbe essere evidente, non essendo sfuggita a Freud. Bisognerebbe, certo, leggere tutti i concetti freudiani alla luce del principio mimetico. Non ne abbiamo però il tempo. Non possiamo comunque evitare il narcisismo perché Freud gli attribuisce, indubbiamente, alcuni effetti che lei riferisce al mimetismo.

C'è narcisismo, scrive Freud, quando il soggetto si prende per oggetto. E il soggetto, in un certo senso, si prende sempre per oggetto. E' come dire che c'è un narcisismo primario e fondamentale in tutti gli individui.

Perciò, nella frase che abbiamo già citato, Freud afferma che l'uomo ha due oggetti sessuali originari, se stesso e la donna che si prende cura di lui nella sua infanzia.

Vi sono dunque due poli nel desiderio: l'oggetto materno e quell'altro oggetto che io sono per me stesso.

Girard: Quello che distingue radicalmente dalla nostra «psicologia interdividuale» la psicoanalisi freudiana è il fatto che questi due poli, benché siano sempre presenti insieme, conservano in Freud un'autonomia relativa, e uno dei due deve dominare l'altro. Nel processo mimetico, se il soggetto si sottomette rigorosamente al modello-ostacolo e si rende sempre più schiavo dell'altro, lo fa sempre per proprio conto e a beneficio di quanto egli vorrebbe effettivamente chiamare il proprio Io. E' come dire che se nella prospettiva mimetica vi sono due poli, non possono essere, come in Freud, in un rapporto di proporzione inversa. Nel processo mimetico, insomma, il 'narcisismo' e la sottomissione all'altro si esasperano simultaneamente. Più si diventa narcisisti o 'egoisti', come una volta si sarebbe detto, e più si diventa morbosamente 'oggettuali' o 'altruisti'. Qui non faccio altro che ridefinire il paradosso mimetico fondatore della nostra antropologia e della nostra psicologia.

Il narcisismo, in Freud, non è incompatibile con una scelta d'oggetto, ma più vi è narcisismo, e più la scelta d'oggetto si affievolisce. Esso tende, d'altra parte, a orientare questa scelta verso un individuo che 'somiglia' al soggetto. L'individuo molto narcisista, insomma, è "realmente" centrato su se stesso. L'esempio per eccellenza di questo narcisismo intenso, e della scelta d'oggetto affievolita, è per Freud la donna, o piuttosto una certa donna considerata da Freud "il tipo femminile più puro" - «bei dem

häufigsten, wahrscheinlich reinsten und echten Typus des Weibes» (24).

Freud distingue perciò due tipi di desiderio: il desiderio oggettuale, principalmente maschile, si accompagna a una sopravvalutazione dell'oggetto sessuale e presuppone per l'lo un «impoverimento libidico»: «eine Verarmung des Ichs an Libido»; il desiderio narcisistico, principalmente femminile, comporta in via accessoria degli oggetti ma non li sopravvaluta perché, in realtà, la libido si sfoga non sull'altro ma sull'lo, che recupera, di conseguenza, tutta la sua energia libidica e non subisce alcun «impoverimento».

Freud aggiunge, ed è molto importante, che questo tipo di narcisismo femminile è presente, il più delle volte nelle donne belle. All'epoca della pubertà, egli afferma, invece della rinuncia parziale al narcisismo infantile che caratterizza il tipo maschile, si verifica una recrudescenza, nel momento in cui cessa la «latenza» degli organi sessuali femminili.

Freud ripete più volte che queste donne sono belle, ma aggiunge che esse esercitano, sugli uomini, un fascino particolare, non solo per ragioni estetiche, ma anche, egli scrive, in virtù di «interessanti costellazioni psicologiche» - «infolge interessanter psychologischer Konstellationen». Le righe che seguono sono così straordinarie che ve le propongo "in extenso", accompagnate dalla mia versione:

«Es erscheint nämlich deutlich erkennbar, dass der Narzissmus einer Person eine grosse Anziehung auf diejenigen anderen entfaltet, welche sich des vollen Ausmasses ihres eigenen Narzissmus begeben haben und sich in der Werbung um die Objektliebe befinden; der Reiz des Kindes beruht zum guten Teil auf dessen Narzissmus, seiner Selbstgenügsamkeit und Unzugänglichkeit, ebenso der Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und grossen Raubtiere, ja selbst der grosse Verbrecher und der Humorist zwingen in der poetischen Darstellung unser Interesse durch die narzisstische Konsequenz, mit welcher sie alles ihr Ich Verkleinernde von ihm

fernzuhalten wissen. Es ist so, als beneideten wir sie um die Erhaltung eines seligen psychischen Zustandes, einer unangreifbaren Libidoposition, die wir selbst seither aufgegeben haben. Dem grossen Reiz des narzisstischen Weibes fehlt aber die Kehrseite nicht, ein guter Teil der Unbefriedigung des verliebten Mannes, der Zweifel an der Liebe des Weibes, der Klagen über die Rätsel im Wesen desselben hat in dieser Inkongruenz der Objektwahltypen seine Wurzel».

[«E' infatti accertabile come evidenza che il narcisismo di una persona suscita una grande attrazione su tutti coloro i quali, avendo rinunciato alla totalità del proprio narcisismo, sono alla ricerca di un amore oggettuale; l'attrattiva del bambino poggia in buona parte sul suo narcisismo, sulla sua autosufficienza e inaccessibilità, al pari del fascino di alcune bestie che sembrano non occuparsi di noi, come i gatti e grandi animali da preda. Nelle raffigurazioni poetiche che ne vengono date, perfino i grandi criminali e gli umoristi ci avvincono per la coerenza narcisistica con cui sanno tener lontano tutto ciò che potrebbe rimpicciolire il loro Io. E' come se li invidiassimo perché hanno saputo serbare una condizione di beatitudine psichica, un assetto libidico inattingibile al quale noi ormai abbiamo rinunciato da tempo. Il grande fascino della donna narcisistica non manca tuttavia di un suo rovescio: gran parte dell'insoddisfazione dell'uomo innamorato, dei dubbi che egli nutre sull'amore della sua donna, delle lamentele per la natura enigmatica di lei, hanno la loro radice in questa incompatibilità fra i due tipi di scelta oggettuale».] (25).

«E' facile constatare come il narcisismo altrui eserciti una grande attrazione su tutti coloro che hanno rinunciato a una parte del loro narcisismo e sono alla ricerca di un amore oggettuale. L'attrattiva del bambino poggia in buona parte sul suo narcisismo, sulla sua autosufficienza e inaccessibilità; lo stesso vale per il fascino di alcuni animali che sembrano non occuparsi di noi, come i gatti, per esempio, e altre bestie da preda. Così pure, in letteratura, il grande criminale e l'umorista ci avvincono per quell'enfasi narcisistica con

cui cercano sempre di evitare tutto ciò che potrebbe sminuire il loro io.

«Ci accade come di invidiarli perché hanno conservato una condizione psicologica felice e una posizione libidica inespugnabile, alla quale noi abbiamo invece rinunciato».

Questo brano merita la nostra attenzione. Nella prospettiva mimetica non possiamo prendere troppo sul serio il suo contenuto esplicito, ma il testo non ne risulta che più suggestivo. Dissimula e designa qualcosa di cui Freud parla e al tempo stesso non parla, trattandosi proprio del suo desiderio mimetico. Questo testo va dunque sottoposto a una 'psicoanalisi' di secondo grado, che è, se volete, una 'psicoanalisi mimetica', che rivela non solo l'insufficienza del narcisismo in quanto concetto, ma la ragione di questa insufficienza, nel parziale accecamento di Freud nei confronti del proprio desiderio.

Freud crede di descrivere un tipo di donna oggettivamente reale e anche estremamente tipica; è l'"eterno femminino". E' bella, e anche fredda; non ha bisogno di concedersi; occupa dunque una posizione libidica inespugnabile. Cerca di attirare i desideri maschili e ci riesce perfettamente, meno con la bellezza che con l'indifferenza straordinariamente irritante ed eccitante per il maschio.

Freud non suppone mai che potrebbe avere a che fare non con un'essenza, ma con una "strategia", di cui egli sarebbe vittima. Questa strategia ha un nome molto classico ed è quello di civetteria. Nel "Misanthrope", Célimène riconosce il carattere strategico della civetteria; dice infatti cinicamente ad Arsinoé che potrebbe anche trasformarsi in puritana il giorno in cui la sua bellezza fosse sfiorita. Anche il puritanesimo è una strategia. Come la misantropia, peraltro, che gli somiglia enormemente, è una specie di puritanesimo intellettuale, un risentimento, direbbe Nietzsche, ossia la strategia "difensiva" dei perdenti, di coloro che parlano contro il desiderio perché non riescono ad attirarlo e a capitalizzarlo.

La civetta la sa più lunga di Freud sul desiderio. Non ignora che il desiderio attira il desiderio. Per farsi desiderare, dunque, bisogna convincere gli altri che ci si desidera da sé. E' proprio così che Freud definisce il desiderio narcisistico, un desiderio di sé da parte di se stessi. La donna narcisista eccita il desiderio, perché, pretendendo di desiderarsi da sé, proponendo a Freud questo desiderio circolare che non esce mai da se stesso, presenta alla mimesi degli altri una tentazione irresistibile. Freud scambia per una descrizione oggettiva la trappola in cui cade. Quella che egli chiama l'autosufficienza della civetta, la sua condizione psicologica felice, la sua posizione libidica inespugnabile, è in realtà la trasfigurazione metafisica del modello-rivale come noi l'abbiamo descritta prima.

La civetta cerca di farsi desiderare, perché ha bisogno di questi desideri maschili, rivolti a lei, per alimentare la sua stessa civetteria, per comportarsi da civetta. Non ha, in altri termini, maggiore autosufficienza dell'uomo che la desidera, ma il successo della sua strategia le consente di sostenere l'apparenza, offrendo anche a lei un desiderio che può copiare. Il desiderio che le è rivolto è per lei prezioso, perché fornisce l'alimento necessario a un'autosufficienza che verrebbe meno se fosse totalmente privata dell'ammirazione. Come, insomma, l'ammiratore preso nella trappola della civetteria imita il desiderio che egli crede realmente narcisistico, così la fiamma della civetteria, per poter splendere, ha bisogno del combustibile fornitole dai desideri dell'Altro.

La civetta è tanto più eccitante, e tanto più forte è la sua seduzione mimetica quanto più numerosi sono i desideri che attira. Perciò Molière fa di Célimène il centro di un salotto dove gli ammiratori si accalcano, una vera Versailles della civetteria.

A partire dal momento in cui il desiderio è divenuto metafisico, esso trasfigura ormai soltanto degli ostacoli: riconosce ad essi un'autosufficienza che è solo il corrispettivo della sua stessa insufficienza; il desiderio diventa un'esperienza molto umiliante, penosa e sgradevole. Si capisce dunque come tutti i soggetti vogliano evitarla, e il miglior modo di evitarla è di imporla all'Altro. Non c'è nulla di più atto a distoglierci dall'Altro e a rivolgerci verso

di noi, a rassicurarci su noi stessi, dello spettacolo di questo Altro che ci prende per oggetto di desiderio, che ci conferisce l'autosufficienza felice di cui, con identico gesto, egli si priva.

La strategia del desiderio, e non solo di quello sessuale, consiste nel far balenare agli occhi altrui un'autosufficienza alla quale potremo credere un po' anche noi se riuscissimo a convincerne gli altri. In un universo radicalmente privo di criteri oggettivi, i desideri sono completamente lasciati al mimetismo e ognuno deve trarre beneficio dal mimetismo non impiegato, dal mimetismo che cerca di fissarsi e che si fisserà sempre in funzione degli altri desideri. Si tratta dunque di fingere il massimo narcisismo, si tratta per ciascuno di proporre agli altri il desiderio che egli prova di se stesso, per costringere tutti questi altri a imitare questo desiderio allettante.

Bisogna qui diffidare di "tutte le etichette", soprattutto di quelle cui siamo costretti anche noi a ricorrere, come quella di civetteria per esempio. Bisogna guardarsi dal limitare quello di cui ho appena parlato a un solo ambito, la sessualità, come pure, si capisce, a un solo sesso, il femminile; bisogna diffidare anche del termine di strategia che implica un'eccessiva lucidità, e una separazione, tra la maschera e il volto reale, sempre meno legittima. Bisogna pensare tutto in funzione di quella lotta dei doppi che è anche sostegno reciproco e collaborazione nella fioritura del mimetico e delle sue illusioni.

Alla luce del principio mimetico, e malgrado l'inadeguatezza di ogni linguaggio psicologico, ne sappiamo ormai abbastanza per cogliere la flagrante insufficienza della critica freudiana nei riguardi dei fenomeni citati in "Zur Einführung des Narzissmus" ["Introduzione al narcisismo"]. Freud vuole a ogni costo mantenere la differenza tra: 1) il "desiderio oggettuale" che impoverisce la libido e che esiste solo negli uomini «veramente uomini», quelli che hanno rinunciato a una parte della loro libido, ossia del loro narcisismo, e 2) il "desiderio narcisistico", che si fonda essenzialmente su se stesso e che può avere un oggetto, di cui però si serve soltanto per arricchire la propria libido; questo desiderio

cerca unicamente di farsi desiderare dagli uomini, e gli uomini depongono, ai piedi di questo tesoro di libido che rifiuta di impoverirsi, le loro ricchezze libidiche.

Freud ci dice che il desiderio oggettuale si rivolge di preferenza verso la donna narcisista, ma bisognerebbe andare più lontano, e vedervi l'"essenza" di ciò che egli chiama oggettuale. Non vuole ammettere che il fascino ispiratogli da "quello che gli appare come narcisistico", invece di costituire una particolarità curiosa ma relativamente secondaria del desiderio oggettuale, è in realtà il tutto di questo desiderio.

E' chiaro, infatti, che, se il desiderio oggettuale è un desiderio che si impoverisce in partenza, e si impoverisce sempre più, esso sogna essenzialmente proprio la ricchezza che l'essere narcisistico si riserva e sembra capace di difendere. Quello che lo fa sognare è il fatto di non dover desiderare oggettualmente, di non essere povero, sogna la ricchezza narcisistica; il desiderio non sogna mai altro.

Oughourlian: Il desiderio oggettuale, insomma, manca di 'narcisismo', e di cos'altro potrebbe mancare se si è privato appunto di una parte del suo narcisismo per desiderare oggettualmente. Come non riconoscere nell'essere narcisistico l'oggetto per eccellenza del desiderio, o perlomeno il modo in cui lo si rappresenta a se stessi, poiché si tende a sopravvalutarlo, ossia ad attribuirgli una ricchezza che non possiede. Non esistendo ricchezza ed essere in Freud che non siano, in definitiva, libidici, il suo linguaggio lo tradisce a ogni istante e basta seguire fino in fondo la logica delle sue metafore per veder dissolvere la differenza tra l'essere oggettuale e l'essere narcisistico.

Girard: Il desiderio oggettuale desidera la libido narcisistica perché è un desiderio mimetico come gli altri; copia il desiderio di quella libido che sembra anch'essa desiderarsi; ciò infatti significa desiderare. Fa la stessa cosa, in fin dei conti, del narcisista. E anche il narcisista ripete la stessa cosa di tutti, dopo essersi abilmente suggerito come modello. Il narcisista si nutre del desiderio che

orienta verso di sé, ma molto presto questo nutrimento si rivela deludente. Vertendo infatti su di sé, il desiderio dell'Altro si svaluta e l'essere si ritrae da esso.

A decidere i due desideri a polarizzarsi su un doppio piuttosto che su un altro, deve essere in ultima analisi l'abilità di manovra e non una differenza di essenza. E' quello, peraltro, che ci dicono oggi tutti i manuali di successo erotico, mondano, professionale. E' l'universo della scimmiettatura moralizzata... Questi manuali ne fanno molto più di Freud sul gioco del desiderio, non perché siano scritti da autori più intelligenti di lui, ma perché le cose, dopo Freud, sono evolute nel senso di un mimetismo sempre più scatenato, sempre più visibile, ed è questo infatti che conferisce loro il carattere propriamente immondo: la dissimulazione strategica è anch'essa volgarizzata! Neppure quelli che la predicano in realtà ci credono più, visto che ne fanno argomento di pubblicità; è ormai in vendita al mercato al prezzo più basso, è raccomandata a tutti gli uomini come una 'soluzione' ai loro numerosi 'problemi'.

Bisogna esaminare quale posizione occupa lo stesso Freud nel suo testo, ed essa confermerà quanto abbiamo appena suggerito. Le indicazioni non mancano.

Freud, evidentemente, si annovera tra le persone serie, gli eroi della coscienza morale, i duri dell'imperativo categorico che, avendo rinunciato per nobiltà di spirito a una parte del loro narcisismo, provano perciò maggiore attrazione per le civette, quell'attrazione che egli definisce tuttavia incongruente. Quando si è l'inventore della psicoanalisi, il gran maestro moderno del sospetto, non si dovrebbe, mi sembra, sorvolare con leggerezza su un'incongruenza di questa mole. Vi è anzi motivo per soffermarsi. La frase seguente è ancora più curiosa; significa pressappoco: è come se li invidiassimo... "Es ist also", è come se. Perché questo "come se", perché Freud non scrive semplicemente: noi invidiamo questa autosufficienza, questa posizione libidica inattaccabile...? Non nega la cosa, eppure non vuole che sia completamente vera. Intende perseverare nel mito di una rinuncia più o meno volontaria al narcisismo, proveniente da una decisione essenzialmente etica, un

po' analoga a quella famosa 'maturità' che si conquista a viva forza nella psicoanalisi americana, analoga insomma al famoso impegno di Sartre, a quella assunzione della libertà che è sempre una caduta nella sventura.

Lefort: Freud non afferma mai esplicitamente che la rinuncia al narcisismo infantile è del tutto volontaria. Sarebbe veramente eccessivo.

Girard: Proviamo a immaginare come Freud avrebbe reagito, nei suoi momenti più lucidi, alla lettura del proprio testo. No, egli non dice che la rinuncia al narcisismo è volontaria, ma tutte le parole che usa, a cominciare da quella di rinuncia, suggeriscono che le cose stanno proprio così.

Quale statuto allora, sotto il profilo psicoanalitico, dobbiamo attribuire a questa attrazione incongruente, a questa quasi-invidia che noialtri, saggi e veri adulti, non possiamo fare a meno di provare davanti al «narcisismo intatto» della bella civetta?

Freud ci presenta come non completamente vera l'invidia di cui parla, soltanto perché non vuole riconoscere nel supposto narcisismo intatto dell'altro l'autentico oggetto perduto del desiderio. Ci presenta la cosa come una curiosità sicuramente interessante, "eine interessante psychologische Konstellation", ma niente di più. Prova in ciò un piacere da appassionato conoscitore, ma non vi scorge nulla che possa portarlo a riconsiderare le posizioni fondamentali del sistema, per esempio la distinzione tra il desiderio narcisistico e il desiderio oggettuale. Vede solo una bizzarria senza conseguenze e ce la segnala; ci invita a contemplarla un istante prima di passare ad altro, da bravi eruditi e quasi da turisti della libido! Il Guide Bleu della psicoanalisi ne farebbe una curiosità da una o al massimo due stelle: Merita una deviazione ma non vale un viaggio.

Oughourlian: Confessando a metà come stanno le cose, Freud si difende sempre dal fascino di quel narcisismo intatto che gli appare

reale precisamente perché lo desidera, perché non può fare a meno di desiderarlo. Non capisce che quella che chiama sopravvalutazione dell'oggetto nel desiderio oggettuale fa tutt'uno con quello che egli descrive sotto l'etichetta di narcisismo intatto.

Girard: Freud è troppo affascinato dalle moine della civetta per poter riconoscere quel gioco che invece colgono Molière oppure Marivaux. Scambia la cosa per l'essere vero. Non si accorge che, invece di essere incongruente per l'essere che desidera, come egli dice, in senso oggettuale, la scelta del narcisismo intatto è assolutamente obbligata, perché proprio di 'narcisismo', e di nient'altro, manca sempre il desiderio. Nessuno ha mai rinunciato volontariamente all'autonomia felice, alla posizione libidica inespugnabile, eccetera, a tutto quello che Freud designa sotto l'etichetta di narcisismo. In ciò riconosciamo facilmente il miraggio prodotto dal modello-ostacolo mimetico quando si oppone alla nostra imitazione; è il fantasma metafisico che sorge sempre, espresso da questo modello-ostacolo, per un desiderio sempre più da lui affascinato perché su di lui ritorna continuamente a cozzare e a ferirsi.

A partire dal momento in cui si capisce che gli equivoci del testo e le sue esitazioni, in particolare l'"es ist also", il «come se», vertono sui punti salienti e decisivi dell'analisi, ci si deve soltanto sbarazzare di queste esili menzogne per riconoscere che là dove Freud ritiene esistano due desideri e due poli distinti, il narcisistico e l'oggettuale - vale a dire l'edipico - vi è in realtà un solo e identico desiderio mimetico. Freud infatti si dirige in questa direzione, ma non può percorrere fino in fondo questa logica, perché continua a credere alle proprie trasfigurazioni mimetiche. Dietro i maneggi della civetta non può riconoscere un desiderio esattamente uguale al suo, tutt'al più orientato un po' diversamente, ma per ragioni secondarie che non dovrebbero essere considerate nella definizione dei grandi dati psichici.

Una volta chiarito questo, il testo si semplifica da sé. La definizione del narcisismo e la definizione del desiderio oggettuale

si implicano sempre reciprocamente: il narcisismo è ciò che il desiderio oggettuale realmente desidera, e il desiderio oggettuale è quello che il narcisismo non desidera e che, per il fatto di non essere desiderato, si sente enormemente «impoverito» rispetto al narcisismo ricchissimo.

Il narcisismo intatto dell'altro è il paradiso ineffabile in cui sembrano vivere gli esseri desiderati e proprio per questo desiderati. Ci danno l'impressione che non esista ostacolo per loro e che non manchino mai di nulla. Questa impressione di non mancare di nulla fa tutt'uno con l'impressione che essi non abbiano bisogno di noi... La loro pienezza è assicurata; non avendo nulla da desiderare al di fuori di loro stessi, attraggono tutti i desideri come calamite e obbligano tutti gli uomini "ligi al dovere" come Freud a desiderarli almeno un po'. Bisogna, in verità, che il desiderio offuschi molto lo sguardo di Freud, perché egli creda del tutto reale quella "Selbstgenügsamkeit" di cui gli pare goda la civetta successivamente alla "Pubertätsentwicklung" dei suoi "weiblichen Sexualorgane". Questa autosufficienza non è terrena; è l'ultimo riflesso del sacro.

La credenza nel narcisismo intatto dell'altro è il fantasma per eccellenza del desiderio. Freud, evidentemente, condivide tale fantasma. Vede nella scoperta del narcisismo qualcosa di analogo alla scoperta di un elemento chimico. L'accozzaglia eterogenea che si costituisce nel nome del narcisismo mostra chiaramente il carattere mitologico della faccenda. A un estremo, si tratta soltanto dello specchio per le allodole della civetteria e, all'altro estremo, il narcisismo sembra affondare nelle profondità biologiche; si confonde con l'essere individuale che apprende se stesso, che fa corpo, per così dire, con se stesso. Il narcisismo definito primario è quello che fa sì che ogni vita cerchi istintivamente ciò di cui ha bisogno e fugga, non meno istintivamente, ciò che le nuoce. Freud confonde, insomma, i riflessi cangianti più ingannevoli del desiderio metafisico con la forza vitale elementare. Bisogna sottolineare il carattere propriamente fantastico dell'amalgama, perché non è altro che un amalgama, nelle condizioni in cui si opera in Freud.

Il desiderio oggettuale sogna un narcisismo intatto perché sogna un essere assoluto e indistruttibile, che fa violenza a tutto ciò che lo circonda. Perciò, in Freud, il narcisismo è la libido stessa, che si identifica con l'energia e la potenza, "energeia" e "dynamis". Tutto ciò funziona esattamente come il "mana" polinesiano. Il narcisismo intatto è la maggiore accumulazione possibile di libido in una forma stabile, è un serbatoio colmo. Nell'universo polinesiano tutto gravita attorno al capo, o all'uomo forte, perché egli possiede più "mana" degli altri. E se già ne possiede in maggiore misura, ne possiederà sempre di più, perché tutto converge su di lui; i "mana" meno forti sono attratti dal suo e vanno a impinguarlo ancora, mentre essi continuano ad assottigliarsi.

Lefort: Si può anche affermare che il sistema della libido narcisistica tende a funzionare, in Freud, come il capitalismo. Più si è ricchi, e più è facile moltiplicare le operazioni più vantaggiose senza un vero rischio per il capitale accumulato. Il povero desiderio oggettuale pullula attorno al narcisismo intatto e si impoverisce sempre di più. Si presta solo ai ricchi, insomma, e il desiderio corre sempre dietro al desiderio, come il denaro corre dietro al danaro...

Girard: Le metafore economiche e finanziarie funzionano qui perfettamente come i grandi temi del sacro, ma non se ne deve dedurre una loro priorità. E neppure dedurre la priorità del libidico o del sacro. Dietro tutto questo, vi è in ogni caso lo stesso gioco mimetico ed è il solo ad avere priorità, al di fuori di tutti i contenuti culturali che possono informarlo, peraltro, soltanto nella misura in cui non è completamente scatenato, e resta un po' fissato nei meccanismi rituali che scaturiscono dalla vittima espiatoria. E sono sempre i resti di fissazione che rendono possibile il gioco, accecandoci ancora un po' sulla sua mobilità assoluta, sull'assenza di ogni ancoraggio reale. La differenza tra quello che vede Freud e quello che possiamo vedere oggi dipende non da una maggiore perspicacia da parte nostra, ma da un più estremo sradicamento

dovuto al mezzo secolo di storia trascorso dalla conclusione dell'opera freudiana.

Il rispetto che dobbiamo a Freud non deve impedirci di guardare bene il suo testo e di dire fino in fondo quello che è possibile decifrare del suo desiderio, una volta individuato il carattere fittizio e artificioso del narcisismo, il carattere completamente illusorio, insomma, di questa pseudoscoperta.

Bisogna sottolineare l'atmosfera moraleggiante di tutto il saggio sul narcisismo. Il narcisismo intatto ci è presentato come infantile, egoista, perverso, inferiore da tutti i punti di vista al desiderio oggettuale, che tuttavia si getta in modo abietto ai suoi piedi. Il desiderio oggettuale è il desiderio dell'uomo veramente tale che rinuncia alle illusioni dell'infanzia per lanciarsi sulla via austera, forse, ma nobile, delle grandi realizzazioni familiari e culturali. E' il desiderio oggettuale che, sublimandosi un po', naturalmente, inventa la psicoanalisi.

Freud rivela qui che, sul piano sessuale, l'erotismo di rivalità è fissato in lui sulla donna. Costei appare come un ostacolo e un rivale. Da qui il carattere antifemminile del testo, malgrado le denegazioni esplicite.

Secondo fonti degne di fede, Freud aveva interrotto qualsiasi relazione sessuale con sua moglie, a un'età molto precoce. "Zur Einführung des Narzissmus" contiene la confessione ingenua del fascino che esercita su di lui un certo tipo di donna. Questo testo mi fa irresistibilmente pensare all'innocenza turbata del vecchio professore barbuto nel film "L'angelo azzurro": in primissimo piano, le lunghe gambe di Marlene Dietrich, tutte fasciate di nero...

L'epoca del "Narzissmus" è la stessa delle brillanti discepole come Helene Deutsch e Lou Andreas-Salomé, alle quali Freud scriveva, quando non avevano assistito al suo seminario, delle lettere che rasentavano la galanteria. Per fortuna, forse, della psicoanalisi, tutte queste signore si interessavano maggiormente a questa 'disciplina' (26).

Oughourlian: Il narcisismo, in fondo, è l'ultimo avatar dell'idolo romantico, che denuncia il suo carattere mitologico nel ricorso acritico al mito di Narciso, inteso come un mito solipsistico, mentre in realtà, l'immagine dietro lo specchio, così come la storia della ninfa Eco dissimulano il modello mimetico e la lotta dei doppi.

Girard: Il fascino del testo sul narcisismo, la sua vivacità nell'osservazione, quella sorta di giovinezza che si sprigiona sono dovuti a quanto in esso rimane delle credenze di un'altra età e di una fede quasi ingenua nella differenza del sesso femminile. Ma c'è anche un lato più oscuro, nel saggio, legato al puritanesimo che vi fermenta. La condanna perpetua del narcisismo dipende dal risentimento che il modello-ostacolo mimetico sempre ispira, risentimento che svolge nel nostro universo intellettuale un ruolo evidentemente molto più considerevole che nell'opera di Freud.

Se si riflette su quella vocazione eccezionalmente ardente e coinvolgente che rappresenta per l'intelligenza moderna tutto ciò che si presenta come 'demistificazione', si vede qui delinearsi l'interpretazione che, nella prospettiva mimetica, questo fenomeno richiede. Si tratta di un desiderio che verte sul modello-ostacolo in quanto ci tiene in scacco e proietta attorno a sé il miraggio metafisico di quell'autosufficienza felice attribuita da Freud al narcisismo intatto.

Il desiderio metafisico prova un intenso rancore nei riguardi di ciò che desidera e della sua insolente inaccessibilità. Verrà il momento in cui pure lui saprà di essere vittima di un'illusione. Ma si tratterà allora di una conoscenza intellettuale, di un disincantamento astratto che non basterà a liberarlo dalle trappole che continuano a tendergli le strategie del desiderio, tutte le indifferenze simulate o reali.

Per convincersi effettivamente che l'autosufficienza dell'Altro è solo un'apparenza ingannevole, che non ha il diritto di esistere, il desiderio cercherà sempre più di convincere l'Altro che le cose stanno in questo modo, lo vorrà disincantare e demistificare, ossia persuadere che non ha alcun motivo di credere alla propria

autosufficienza. L'Altro non ha perduto ogni fiducia nel mondo e negli esseri, solo perché non è abbastanza perspicace - o è troppo male informato - per riconoscere l'inermità e la disperazione di ogni cosa, a cominciare, naturalmente, da lui stesso. L'Altro è mistificato e bisogna demistificarlo.

Lefort: Uno sguardo panoramico sulla letteratura e la teoria moderna rivelerebbe che i pensatori sono sempre ossessionati da coloro che cercano di demistificare, per i quali i meccanismi sacrificali che fissano tutti i valori non sono ancora completamente guasti.

Girard: E' impossibile definire in modo univoco quest'impresa demistificatrice, considerarla qualcosa di 'positivo' o di 'negativo'. E' lo stesso desiderio mimetico che erode ovunque le ultime risorse sacrificali e trascina nel vortice dei doppi tutto ciò che gli sfugge. Più si esaspera il desiderio mimetico, e più si lascia affascinare dai misconoscimenti sacrificali di cui lui stesso ha cessato di fruire. Per questo motivo tutto ciò che pare dotato della minima stabilità, tutto ciò che sfugge o sembra sfuggire alla struttura dei doppi suscita in lui un risentimento e quel prurito demistificatore da cui dipendono in ultima istanza le analisi del desiderio stesso.

Lefort: E' infatti quello che avviene al termine di un'analisi riuscita: il malato e l'analista quando si lasciano sono giunti ormai allo stesso punto di disillusione reciproca. Il transfert non esiste più e l'ingratitude è il migliore segno di un'analisi terminata...

Girard: Il desiderio ha rinunciato alle illusioni ontologiche e sostanziali del passato, ma non così completamente da non restarne ossessionato. L'idea stessa che alcuni potrebbero ancora nutrire quelle illusioni gli pare insopportabile. Il desiderio di 'chiarire' o di 'demistificare' cerca di assicurarsi che l'illusione antica non esista più da nessuna parte, di fare in modo che tutti siano ugualmente privi di ciò di cui tutti mancano. Questa uguaglianza nell'infelicità,

cui mira il desiderio demistificatore, somiglia a quell'immane sbocco in una sorta di campo di concentramento che è avvenuto per certe imprese rivoluzionarie, delle quali esso è peraltro rigorosamente contemporaneo.

Oughourlian: A un tale stadio, il soggetto soffre della sua crescente comprensione dei meccanismi sacrificali; questa comprensione non è ancora sufficiente per permettergli di guardare bene in faccia l'invidia che gli ispira tutto ciò che resta intatto nell'ordine sacrificale, tutto ciò che, per questo motivo, appare sempre legato alla natura, dotato di una forza vitale superiore, ancora immerso nei processi biologici elementari.

Girard: Più penso a quella "Inkongruenz" che costituisce agli occhi di Freud la scelta dell'essere dal narcisismo intatto come oggetto preferito al desiderio oggettuale, e meglio capisco la ragione che obbliga Freud a presentare questa scelta come tale e a ritenerla soltanto una bizzarria secondaria. Per Freud, come abbiamo detto e ridetto, la 'vera' scelta d'oggetto ha sempre qualcosa di 'materno', poiché l'oggetto originario è la madre oppure, ed è lo stesso, "das pflegende Weib", la donna che ha prestato le prime cure al bambino. Che cosa c'è dunque di meno materno, evidentemente, di meno "pflegend" dell'essere dal narcisismo intatto? La civetta è il meno possibile "pflegend", non si cura di nessuno e specialmente dell'uomo che vicino a lei si comporta da schiavo e le presta l'omaggio immeritato del suo desiderio.

C'è un'assoluta contraddizione tra le esigenze dell'Edipo e il desiderio che qui si rivela. Invece di ricercare il materno e il nutritivo, il desiderio che traspare nel saggio sul narcisismo si dirige sempre verso un miraggio atto ad aggravare la sua mancanza piuttosto che a colmarla; è il desiderio che un po' alla volta rende impossibile ogni soddisfazione e perfino ogni comunicazione con l'essere amato, il desiderio che va verso la dissociazione, la decomposizione e la morte.

Penso che Freud ha dovuto intravedere la contraddizione: gli uomini capaci di scelta oggettuale dovrebbero orientarsi verso esseri ugualmente capaci di scelta oggettuale, ossia di dedizione. Se così fosse, tutto andrebbe per il meglio nel migliore dei mondi edipici, perché l'elemento materno e la dedizione vanno benissimo insieme, e invece ecco rivelarsi uno strano demonietto che spinge gli uomini nella direzione opposta a quella indicata da Freud e dalla sua polizia tebana appostata a tutti gli incroci. Freud è troppo fine osservatore per non notare questa "Inkongruenz" e troppo onesto per non farci partecipi delle sue osservazioni. Si tratta in effetti di una cosa che non è congruente, ossia, secondo il dizionario, che non conviene esattamente alla situazione considerata da Freud, che non è conforme, in altri termini, alla teoria psicoanalitica. L'"Inkongruenz" è sempre lì, nel testo sul narcisismo, offerta alla sagacia degli osservatori. La critica, come lei sa, deve sempre indirizzare i suoi sforzi verso ciò che, all'interno di una teoria qualsiasi, poco importa in quale ambito, non può essere definito che in termini di "incongruenza". Una critica efficace riuscirà a integrare l'"Inkongruenz" della teoria precedente a una teoria nuova, entro la quale sarà scomparsa in quanto tale, e costituirà ormai solo un'applicazione regolare di principi più efficaci.

Penso che sia possibile far questo se si critica la teoria psicoanalitica nella prospettiva mimetica. Alla luce del principio mimetico, la seduzione esercitata dalla civetta non è più una "Inkongruenz"; è una banale applicazione della regola generale. Alla luce della teoria mimetica si constata facilmente come la grande divisione freudiana tra desiderio edipico e oggettuale da una parte, e regressione narcisistica dall'altra, non stia in piedi; essa si radica in una tendenza molto forte, in Freud, a operare una netta distinzione tra i desideri meritori e quelli che non lo sono, e a far funzionare dei meccanismi vittimari che la psicoanalisi è incapace di criticare perché li fa propri, ed essi restano fondatori nel senso in cui i meccanismi vittimari restano fondatori di ogni mitologia.

Oughourlian: Se vivessimo in un regime veramente scientifico, una critica radicale, nelle scienze dell'uomo, sarebbe la benvenuta. Essa invece non lo è, e la psicoanalisi giudica qualsiasi rimessa in discussione dei suoi principi fondamentali come una specie di sacrilegio, perché restiamo sovraccarichi di residui del sacro.

Girard: E' per questo che, all'interno della mitologia freudiana, il ritorno alla mitologia greca, ossia alla vera mitologia, quella della violenza sovrana, ha qualcosa di impressionante. La psicoanalisi, come tutte le pseudoscienze moderne, crede di lottare contro il sacro opponendosi con tutte le sue forze al giudeo-cristiano. E questa lotta non è completamente sbagliata; gli elementi sacrificali nell'interpretazione tradizionale del giudeo-cristiano la giustificano per certi aspetti. Vi è, malgrado tutto, un meccanismo di misconoscimento aggravato nella credenza che la liberazione completa nei riguardi del sacro debba consistere in uno sradicamento definitivo dal testo giudeo-cristiano.

In realtà, le ragioni che impongono a Freud il ritorno acritico alla mitologia non differiscono, nella loro essenza, dalle ragioni che hanno sempre mantenuto gli uomini all'interno del mitologico, l'incapacità di individuare i meccanismi mimetici.

Invece di costituire una dottrina e anche un'opera compiute, il pensiero di Freud apre alcune brecce, nei misconoscimenti di cui siamo vittime, subito tappate con mezzi mitologici tanto più rozzi quanto più queste brecce sono inquietanti per lo spirito moderno. Non bisogna dunque stupirsi di vedere Freud giustapporre certe decostruzioni radicali alle più arcaiche regressioni mitologiche. L'unione delle due cose è particolarmente evidente in testi come il saggio sul «perturbante», "Das Unheimliche". Bisognerebbe avere il tempo di leggere attentamente quello che, in questo saggio per esempio, Freud scrive sul "doppio". In poche pagine sono disseminate reali intuizioni. Freud constata che il problema dei doppi e quello della ripetizione sono collegati, e forse fa anche a questo proposito un'allusione - oh quanto pertinente - all'"Eterno Ritorno" di Nietzsche. Ma tutto questo resta prigioniero di una

fondamentale incapacità di riconoscere la struttura dei doppi in ogni cosa che lo attornia, in tutto ciò di cui parla. Sulla scia di Rank, Freud parla del doppio come di un fenomeno legato a un passato mitologico trascorso e a quello che egli chiama il narcisismo primario. Lo ritiene essenzialmente un'immagine, un fantasma, e non un Altro reale, un avversario mimetico (27). Non si sottrae ai vincoli del pensiero mimetico, e la sua lettura del mito di Narciso, come lei già notava, rivela proprio questo.

LE METAFORE DEL DESIDERIO.

Girard: Se si esaminano le metafore del «narcisismo intatto», ci si accorge che tendono tutte nell'identica direzione, quella di una coscienza di sé diminuita, assente o non ancora presente, che è poi la stessa cosa.

Freud paragona quello che chiama il "Reiz" del narcisismo intatto - il suo lato seducente, stimolante, ciò che ha di provocante, di irritante - al "Reiz" del bambino i cui bisogni sono soddisfatti e a quello dell'animale selvaggio ben lustrato. Fa anche allusione al grande criminale e all'umorista, che egli considera individui dall'io particolarmente corazzato.

Mi pare si debba constatare come queste metafore disumanizzino il loro oggetto. Cominciano con il femminilizzarlo (in un senso che, nella prospettiva di Freud, è peggiorativo) e poi lo infantilizzano, lo animalizzano e lo mescolano alla violenza che espelle, quella del crimine, o quella del riso.

Queste metafore non sono specificamente freudiane. Non sarebbero «valide» sotto il profilo letterario se fossero originali. E' facile mostrare che non lo sono. Le si ritrova in tutti i grandi scrittori del desiderio, nelle descrizioni dell'oggetto desiderato, nella trasfigurazione di questo oggetto ad opera del desiderio, in quella che lo stesso Freud chiama "sopravvalutazione" senza accorgersi che proprio il suo testo costituisce un eccellente esempio

di tale fenomeno. Se si accorgesse, non potrebbe più credere tanto fermamente nella realtà oggettiva di quello che chiama narcisismo.

Oughourlian: Penso, d'altra parte, che queste metafore non costituiscano un monopolio della letteratura. Mi sembrano universali e probabilmente le si può ritrovare in lingue e culture molto diverse. A titolo di esempio, esiste un'espressione araba, che un tempo veniva usata sulle spiagge eleganti di Beirut: per descrivere il comportamento di un giovane efebo che passeggiava sul molo, mettendo in risalto la sua muscolatura, mostrandosi indifferente agli sguardi che si posavano su di lui, si diceva: «Si sta "tigrando"!». Questa espressione rappresenta un'altra variante della metafora freudiana.

Girard: Ha senz'altro ragione. Le metafore in questione non dipendono né dal capriccio, né dal talento di coloro che le usano. Le si ritrova nel simbolismo del re africano, nell'araldica medievale e, più in generale, in tutto il linguaggio dell'antico sacro.

Grazie alle metafore, si vede bene il modo contraddittorio in cui il soggetto concepisce l'oggetto del suo desiderio. Il narcisismo è l'autosufficienza felice; è dunque la coscienza di sé, perché, senza questa coscienza, l'autosufficienza non potrebbe essere provata e conosciuta come felice. E, nello stesso tempo, scorgo la prova che questa coscienza felice di sé non esiste da nessuna parte, nel fatto che Freud, per descriverla concretamente, ricorra a esseri certo ancora vivi, ma ai quali manca la coscienza di sé, come l'animale selvaggio e il bambino.

La sua espressione libanese mi fa pensare a un testo di Proust, che ne è come un'enorme amplificazione. Vorrei leggere un po' insieme a voi questo testo e mostrarvi come vi si ritrovino tutte le metafore di Freud nel testo sul narcisismo, sapientemente disposte intorno all'oggetto desiderato, presentato anche qui come autosufficienza inaccessibile. La differenza tra Proust e Freud non è nell'elemento propriamente letterario dei due testi. C'è nondimeno una differenza, e consiste nel fatto che Proust sa perfettamente di

parlare del suo desiderio e di nient'altro; non si immagina di fare della scienza e, proprio perché non si fa illusioni a questo proposito bisogna definirlo, in ultima analisi, più scientifico di Freud; egli ci rivela mirabilmente l'unità mimetica di tutti i desideri che Freud si sforza di ripartire tra quelle false categorie che sono il desiderio oggettuale e il desiderio narcisistico. Proust sa che esiste un solo desiderio ed è lo stesso in tutti gli uomini, anche se verte su oggetti differenti, anche se può presentarsi in forme meno esasperate del suo.

Scelgo questo testo, perché vi ritrovo tutto ciò che cerco in uno spazio molto ristretto, ma esso è ben lungi dall'essere un'eccezione. E' il testo fondamentale del desiderio in "A la recherche du temps perdu", ma si potrebbero offrire decine e perfino centinaia di esempi di quanto riferisce:

«... vidi avanzarsi cinque o sei ragazzine, così diverse, per l'aspetto e i modi, da tutte le persone che si era soliti vedere a Balbec, come sarebbe potuto esserlo, sbarcato non si sa di dove, uno stormo di gabbiani che eseguisca a passi contati sulla spiaggia - mentre i ritardatari raggiungono gli altri con piccoli voli - una passeggiata, il cui fine appaia tanto oscuro ai bagnanti, ch'essi non sembrano vedere, quanto chiaramente determinato per il loro spirito di uccelli» (28).

Cominciamo, come notate, con una metafora animale di cui Proust spiega la funzione via via che la sviluppa. Le evoluzioni dei gabbiani sembrano oscure ai bagnanti; i gabbiani in compenso sembrano non vederli. Tra il desiderabile e colui che desidera nessuna comunicazione è possibile.

Il gruppo di «ragazzine» dà al narratore l'impressione di non appartenere alla folla che lo circonda. Ma non è la folla che esclude la «piccola brigata», ma la piccola brigata che esclude la folla. Tutta la descrizione mira a creare il miraggio di un'autosufficienza straordinaria:

«... il modo in cui si rispondevano i loro sguardi animati di presunzione ["suffisance"] e di spirito cameratesco, e in cui si accendeva a tratti ora l'interesse, ora l'insolente indifferenza di cui brillava ognuna, a seconda che si trattasse di un'amica o dei passanti, o anche quella consapevolezza di conoscersi fra loro abbastanza intimamente da passeggiare sempre insieme facendo 'brigata a parte' mettevano tra i loro corpi indipendenti e separati, mentre avanzavano lentamente, un legame invisibile, ma armonioso come una stessa ombra calda, una stessa atmosfera, facendo di loro un tutto tanto omogeneo nelle sue parti quanto diverso dalla folla in mezzo a cui si svolgeva lentamente il loro corteo» (29).

La saldezza della piccola brigata, si è tentati di dire la sua «chiusura metafisica», sembra così reale da divenire quasi visibile agli sguardi; tende a materializzarsi, come i contorni del divieto in una cultura ancora fortemente religiosa.

Le «ragazzine» danno un'impressione di estrema giovinezza, ma anche di forza, di agilità e di astuzia. I loro occhi ci vengono descritti come «duri, ostinati e ridenti». Rappresentano per il narratore l'ostacolo affascinante perché impenetrabile, e la parola ricorre di continuo nella descrizione. Per loro, invece, gli ostacoli non esistono; superano con disinvoltura tutto ciò che ha l'apparenza di un ostacolo; tutto fa ala al loro passaggio:

«Come se, dal seno della loro brigata che procedeva lungo la diga come una luminosa cometa, avessero giudicato che la folla circostante era composta di esseri d'un'altra razza e di cui nemmeno le sofferenze avrebbero potuto destare in loro un sentimento di solidarietà, esse non parevano vederla, costringevano le persone ferme a scostarsi, come per il passaggio di una macchina che fosse stata lanciata e da cui non bisognava aspettarsi che evitasse i pedoni, e si contentavano tutt'al più di guardarsi tra loro ridendo, se qualche vecchio signore, di cui esse non ammettevano l'esistenza e di cui respingevano il contatto, era fuggito con moti timorosi o furenti, ma precipitosi e ridicoli. Non avevano per ciò che non

apparteneva al loro gruppo, nessuna ostentazione di disprezzo: bastava il loro disprezzo sincero. Ma non potevano vedere un ostacolo senza divertirsi a superarlo, prendendo lo slancio o a piedi uniti...» (30).

La psicoanalisi, in questo caso, porrebbe l'accento sul simbolismo sessuale, parlerebbe, inoltre, del masochismo di un desiderio che, con ogni evidenza, va sempre a gettarsi ai piedi dell'altro più crudele, più «sinceramente» sprezzante. Ma la psicoanalisi non coglierebbe l'unità assoluta della struttura in un gioco mimetico che qui si svolge a livello dell'espulsione stessa. Il soggetto desiderante si vede sempre nella posizione dell'espulso; è lui a occupare il posto della vittima, non per rifiuto della violenza, non nel senso in cui lo occupa colui che parla nell'Antico e soprattutto nel Nuovo Testamento, ma "perché la desidera". La psicoanalisi parlerebbe qui di masochismo perché non capisce il senso di un desiderio che non è affatto quello di essere espulso, ma di stare con coloro che espellono, di insinuarsi nella piccola brigata e di fare con essa «brigata a parte».

Come nel narcisismo di Freud, la piccola brigata incarna insieme la coscienza assoluta e la coscienza diminuita, quasi l'assenza di coscienza. Le immagini animali vanno confrontate con l'aspetto 'sportivo' e 'anti-intellettuale' delle ragazze che fa supporre al narratore, Marcel, di avere anche lui l'«aria antipatica», esangue, gracile e intellettuale di coloro che esse si rifiutano categoricamente di frequentare:

«Forse non era stato solo il caso, per riunire quelle amiche, a sceglierle tutte così belle; forse quelle ragazze (di cui l'atteggiamento bastava a rivelare la natura ardita, frivola e dura), estremamente sensibili ad ogni aspetto ridicolo e brutto, incapaci di subire un'attrazione d'ordine intellettuale o morale, si erano naturalmente trovate, tra le loro coetanee, a provare ripulsione per tutte quelle in cui l'indole pensosa o sensibile si tradiva in

timidezza, imbarazzo, goffaggine, in quel ch'esse dovevano chiamare 'un'aria antipatica', e le avevano tenute in disparte...» (31).

In quest'ultimo brano è di nuovo affermato un tratto che figurava già nelle citazioni precedenti, la tendenza di queste ragazze allo scherno più crudele. Sono sempre pronte a ridere di tutto ciò che non si identifica con loro. Questa tendenza ci permette di capire perché Freud attribuisca un eccezionale narcisismo all'umorista. Concepisce l'umorismo professionale come uno scherno di cui il pubblico farebbe le spese, come un'espulsione di questo pubblico. In realtà, avviene il contrario, se l'umorista si comportasse come la piccola brigata non farebbe ridere il suo pubblico. La piccola brigata non ha nulla di ridicolo per il narratore; è affascinante, terribile, ma non certo ridicola. Per fare ridere gli altri, bisogna farli ridere a proprie spese, e ha certo ragione Proust, come pure ha ragione Baudelaire a proposito del riso (32). Per condividere quel tipo di riso di cui ora parliamo, per mettersi dalla parte di chi ride, bisogna associarsi alla sua violenza e non subirla. Per far ridere gli altri, bisogna trovarsi, o porsi volontariamente, in posizione di vittima...

Oughourlian: Ecco dunque un'altra metafora dello pseudonarcisismo intatto che abbiamo appena ritrovato nel testo di Proust. Non mi dirà però che ora ritroveremo anche il «grande criminale»?

Girard: No di certo, eppure Marcel attribuisce a queste «ragazzine» una tendenza irresistibile alla delinquenza. Questa tendenza, forse immaginaria, fa parte integrante del fascino. Le fanciulle non sono criminali, ma per loro non esiste legge, come per quegli animali agili e astuti cui somigliano. Esaminate il testo attentamente, siamo già allo stadio dei blue-jeans e della falsa trasandatezza contemporanea:

«Quella fanciulla doveva avere dei genitori così brillanti e indotti a situare l'amor proprio tanto sopra i bagnanti di Balbec e l'eleganza

dei loro figli da esser assolutamente indifferenti ch'essa passeggiasse sulla diga in un abbigliamento che gente modesta avrebbe considerato troppo umile [...]. In ogni caso, in nessuna delle mie supposizioni compariva l'idea che potessero essere virtuose. A prima vista, - nel modo in cui si guardavano ridendo, nello sguardo insistente di quella dalle gote opache, - avevo capito che non erano tali. Del resto, la nonna aveva sempre vegliato su di me con una delicatezza troppo timorata perché io non credessi che l'insieme delle cose che non si devono fare è indivisibile, e che delle fanciulle che mancano di rispetto alla vecchiaia fossero a un tratto fermate da scrupoli quando si tratta di piaceri più tentatori di quello di saltare sopra un ottuagenario» (33).

La prova della contraddizione essenziale insita nel desiderio è che l'unica fanciulla, che sembra accorgersi dell'esistenza di Marcel, perde subito, ai suoi occhi, una parte del prestigio di cui continuano a godere tutte le altre, le quali non gli rivolgono il minimo sguardo. Ma il narratore concepisce subito l'idea di poter avvicinare la ragazza più accessibile perché potrebbe servirgli da intermediaria presso le più inaccessibili, le sole che veramente gli interessino, e che cesserebbero, naturalmente, di interessarlo se potesse raggiungerle:

«Allo stesso modo, non mi potevo rallegrare di aver visto quella bruna guardarmi (il che mi faceva sperare che mi sarebbe stato più facile entrare in rapporto con lei prima), perché ella mi avrebbe presentato alla spietata che aveva saltato sopra il vecchio, alla crudele che aveva detto: 'Mi fa pena, quel povero vecchio'; a tutte successivamente, di cui lei aveva, d'altronde, il prestigio di essere l'inseparabile compagna» (34).

Ecco apparire ora, al termine della descrizione, il tema religioso, la sacralizzazione del modello-ostacolo, che si effettua tramite una metafora storica ed estetica che il lettore superficiale potrebbe credere aneddotica. In realtà, è impossibile sbagliare, perché Proust,

come sempre, non scrive nulla senza spiegarci il motivo per cui lo scrive, e riassume nelle poche righe successive i significati essenziali di tutto il brano. Ciò che produce il desiderio è l'apparenza di assoluta incompatibilità tra il soggetto desiderante e l'oggetto desiderato, che qui, naturalmente, non è affatto un oggetto - non è necessario sottolinearlo - ma lo stesso modello-ostacolo. L'omosessualità proustiana, propriamente parlando, non ha oggetto; verte sempre sul modello e questo modello è scelto come tale perché è fuori portata, perché è ostacolo e rivale, insomma, prima di essere modello, in una trascendenza quasi religiosa e che pare certamente reale, finché continua a sfuggire.

«E, tuttavia, la supposizione che io potessi un giorno essere amico di una o dell'altra di quelle fanciulle, che quegli occhi i cui sguardi sconosciuti mi colpivano a volte senza saperlo, come un effetto di sole su di un muro, potessero, per un'alchimia miracolosa, lasciar penetrare tra le loro particelle ineffabili l'idea della mia esistenza, un po' d'amicizia per la mia persona, che io stesso potessi un giorno prender posto fra loro, nella teoria ch'esse svolgevano lungo il mare, questa supposizione mi pareva racchiudere in sé una contraddizione altrettanto insolubile che se, davanti a qualche fregio attico o qualche affresco raffigurante un corteo, avessi creduto possibile, io spettatore, prender posto, amato da loro, tra le divine processionarie» (35).

Abbiamo dunque ritrovato in Proust tutte le metafore del testo sul narcisismo o alcune loro varianti, il bambino, l'animale, il criminale, l'umorista. Non soltanto la spiegazione di queste metafore è molto più estesa che in Freud, ma Proust sa anche, e non lo si ripeterà mai abbastanza, che l'autosufficienza di cui il suo desiderio aureola la piccola brigata non è affatto reale; non ha nulla a che vedere con una qualsiasi regressione al narcisismo intatto del momento della pubertà. Proust non pontifica su quanto è potuto accadere in quel momento ai "Sexualorgane" di tutte quelle ragazzine. Una volta fatta la conoscenza delle fanciulle, la loro

trascendenza e la loro autosufficienza si rivelano illusorie. Il desiderio per Albertine si risveglia solo nella misura in cui essa pare infedele e fa vibrare nel narratore la corda della «gelosia patologica», per un riflesso quasi meccanico che non comporta più una vera trasfigurazione.

Oughourlian: Fortunatamente per "A la recherche du temps perdu", Proust non è stato contaminato dalla tesi psicoanalitica del narcisismo reale. Se avesse creduto alla realtà del narcisismo, sarebbe rimasto vittima delle illusioni suscitate dal desiderio, e non lo avrebbe potuto descrivere con quella efficacia con cui l'ha fatto. Si sarebbe bloccato a uno stadio ancora inferiore che è quello, a mio parere, di "Zur Einführung des Narzissmus".

Girard: La superiorità del "sapere" proustiano deve essere affermata non per 'fare dei paradossi' e accrescere di più il preziosismo attuale della critica letteraria. Ma solo perché le cose stanno così e non altrimenti. Proust va più lontano di Freud nell'analisi del desiderio; non commette mai l'errore, per esempio, di supporre accanto al desiderio oggettuale, che costituirebbe un impoverimento della libido, un desiderio narcisistico orientato verso "il medesimo" piuttosto che verso l'alterità assoluta e mirante a ciò che somiglia di più al soggetto narcisistico. Proust sa perfettamente che non c'è desiderio se non della Differenza assoluta e che il soggetto manca sempre assolutamente di questa Differenza:

«E, senza dubbio, il fatto che non ci fosse fra noi nessun'abitudine - come nessuna idea - in comune, doveva rendermi più difficile legarmi con loro e piacere. Ma fors'anche grazie a tali differenze, alla coscienza che nella composizione dell'indole e delle azioni di quelle fanciulle non entrava un solo elemento che io conoscessi o possedessi, in me era subentrata alla sazietà la sete - simile a quella di cui arde una terra arida - di una vita che la mia anima, per non averne mai fino allora ricevuto una

goccia, assorbirebbe tanto avidamente, a lunghi sorsi, in un'imbibizione più perfetta» (36).

Oughourlian: In una prospettiva classicamente freudiana, il desiderio con il quale si ha qui a che fare dovrebbe essere eminentemente narcisistico poiché è un desiderio omosessuale. Nell'omosessualità, lo abbiamo già detto, la seduzione poggia, come in ogni altro caso, sull'apparenza di alterità assoluta offerta dal partner potenziale, e questa apparenza deriva, naturalmente, dal fatto che questo partner è nella posizione di modello-rivale piuttosto che di oggetto. Lo stesso vale, come lei ha osservato, per l'eterosessualità di rivalità. Perciò Proust ha ragione di non esitare a trasporre il sesso dei suoi personaggi. Se si riflette sul tipo di descrizione che propone, ci si accorge che le lievi inverosimiglianze, ancora imputabili all'epoca in cui scriveva il suo romanzo, si sono in seguito molto attenuate, o sono scomparse del tutto, essendo sempre più diminuita la differenza tra il comportamento maschile e quello femminile nel corso degli anni che ci separano da questo romanzo. Ciò significa, tra le altre cose, che tutto diventa sempre più conforme alla logica indifferenziatrice del desiderio mimetico. Il che non impedisce affatto ai doppi, naturalmente, di misconoscere questa indifferenziazione e di scambiarsi, all'occorrenza, per la Differenza assoluta... La descrizione proustiana denuncia il carattere mitico del narcisismo.

Girard: Questo carattere mitico ha permesso, peraltro, al termine narcisismo di imporsi dappertutto, di scadere molto presto nella banalità quotidiana, come tante altre nozioni psicoanalitiche. E si accusa a torto, a mio parere, il "vulgum pecus" di alterare e semplificare i concetti tutti uniformemente geniali lasciatici dal Maestro di Vienna. Se si osserva in quale senso è usata attorno a noi la parola narcisismo - questo vale particolarmente negli Stati Uniti - ci si accorge che è l'esatto senso in cui la intende Freud, in quel testo che è impossibile, dopo tutto, sopprimere, "Zur Einführung des Narzissmus".

Lefort: L'accusa di narcisismo è sempre lì, a disposizione di chiunque, per infondere il prestigio della diagnosi psicoanalitica alle frustrazioni che ci fa subire l'indifferenza degli altri, al desiderio, forse, che questa indifferenza polarizza. Il narcisismo è solo dell'Altro; nessuno pensa mai veramente: io sono il narcisismo intatto. Certo, molti lo dicono, oppure lo suggeriscono, ma questo fa parte del gioco mimetico, di quella perpetua strategia che caratterizza nel nostro mondo i rapporti interindividuali e di cui ci addossiamo meglio le esigenze solo quando noi stessi ne siamo un po' le vittime. Credo tuttavia che in questo campo non siamo mai le vittime fino in fondo, a meno di delirare...

Girard: Accusiamo volentieri gli altri di «narcisismo», e soprattutto coloro che desideriamo, per rassicurare noi stessi, e attribuire l'indifferenza di questi altri, non allo scarso interesse che presentiamo ai loro occhi, o addirittura in assoluto - timore lancinante che appare sempre all'orizzonte di ogni psicoanalisi selvaggia - ma a una quasi infermità di cui questi altri sarebbero afflitti, alla concentrazione eccessiva e patologica su se stessi che li caratterizzerebbe, a una specie di malattia di cui sarebbero più malati di noi e che a loro impedirebbe di uscire da un Io troppo amato per venirci incontro, come dovrebbero. Accusare l'oggetto desiderabile di narcisismo, nella nostra epoca, è lo stesso che accusare una donna di egoismo e di civetteria all'epoca di Freud. Freud ha cambiato il nostro vocabolario non perché abbia portato qualcosa di veramente nuovo in questo campo, ma per la ragione opposta. Si è accontentato di aggiornare delle anticaglie suscitate dal desiderio e di rilanciarle nella circolazione culturale, dando agli uomini, almeno per alcuni anni, l'impressione di dire e di osservare cose che nessuno aveva mai visto in precedenza.

Quello che abbiamo detto sopra sulla volontà demistificatrice come desiderio non si applica al desiderio proustiano. O piuttosto il desiderio proustiano ci rivela una variante dello stesso desiderio, un'altra forma, opposta, di quel desiderio. Ciò che affascina il

narratore, qui, non è il tipo di stabilità conferita al modello dai suoi legami non interrotti con i misconoscimenti sacrificali, ma il contrario: il narratore attribuisce al desiderabile un grado di demistificazione più radicale del suo, un cinismo insolente nei riguardi di tutti quei valori che egli stesso ha continuato a rispettare, una manipolazione esperta e imperturbabile di tutte le suggestioni della violenza. Bisogna soprattutto capire che il desiderio non aspira mai ad altro che alla differenza e ne è sempre affascinato, sia che la scopra in un senso o nell'altro, dietro o davanti a lui, in quello che si riallaccia al passato, o in ciò che gli pare risiedere più in basso di lui nella disgregazione mimetica di tutte le differenze. Questa fascinazione verso il «basso», verso l'indifferenziato - voi, certo, cogliete il valore relativo di questi simboli - domina, peraltro, tutta l'evoluzione, sotto qualunque profilo la si consideri.

Oughourlian: E' essenziale, a questo punto, capire che Freud reifica e immobilizza delle posizioni che esistono solo in funzione le une delle altre e certo, in ultima analisi, in funzione del mimetismo dell'ostacolo. Oggi riconosciamo la falsità del narcisismo in sé che ci è proposto da "Zur Einführung des Narzissmus", perché l'exasperazione del mimetismo attorno a noi rende certe cose evidenti.

Ciò che impoverisce l'Io, in ultima analisi, è il desiderio di essere questo Io, il desiderio di quel narcisismo che non è mai nostro e che vediamo brillare in quell'Altro di cui ci rendiamo schiavi. E' necessario questo feticismo dell'Io, o il feticismo contemporaneo della Differenza, che si è sostituito a un'affermazione individualistica il cui fallimento è divenuto troppo patente, per suscitare quella sempre maggiore indifferenziazione, e quella sempre minore differenza concreta che fa avanzare la nostra storia verso il suo esito ineluttabile.

Girard: Se ritorniamo un'ultima volta ai due testi che abbiamo messo a confronto, quello di Freud e quello di Proust, vediamo che

la superiorità di Proust su Freud dipende da una maggiore lucidità nei riguardi di ciò che costituisce il suo desiderio, ma questa lucidità ha qualcosa di ambiguo nella misura in cui non è del tutto separabile da un progredire dello stesso desiderio mimetico, da tutto ciò che volge al nero tra i fronzoli viennesi della Belle Epoque e l'atmosfera della prima guerra mondiale.

AL DI LA' DELLO SCANDALO.

LA CONVERSIONE PROUSTIANA.

Girard: Se c'è un'opera di Proust che corrisponde alla tesi freudiana del narcisismo, e che in un certo senso la illustra, non è il romanzo definitivo, "A la recherche du temps perdu", ma la sua prima prova, quel "Jean Santeuil" che il romanziere non ha mai giudicato opportuno pubblicare, perché ha capito che in quest'opera non aveva raggiunto la verità del suo desiderio.

"Jean Santeuil" è un'opera mediocre solo in confronto alla "Recherche", non certo rispetto alla produzione letteraria presa nel suo insieme. E' un'opera superiore, in verità, a certe opere letterarie di cui Freud, a giudicare dagli esempi che ci offre nei suoi scritti, si cibava abitualmente.

Se si esamina l'eroe, Jean Santeuil, si noterà che egli quando dice «io», somiglia a ciò che Freud descrive come «narcisismo intatto». A una osservazione attenta, si constaterà presto che questo personaggio costituisce con ogni evidenza, alla luce della "Recherche", una perpetua menzogna, menzogna forse ancora invisibile, ma ancor più mendace essendo vissuta con tanta 'sincerità'.

Jean Santeuil si interessa enormemente a se stesso, all'effetto che produce sugli Altri; ed è sempre il migliore effetto del mondo... Ad eccezione di alcuni spiriti snob e tristi che i suoi successi mondani rendono verdi di gelosia. Jean Santeuil fa l'esperienza del desiderio - e non è un'esperienza che un giovane tanto brillante voglia risparmiarsi - ma il suo desiderio non sfugge mai al cerchio

incantato di cui è lui stesso il centro. La ragazza della quale si innamora appartiene al suo stesso ambiente; ha gli stessi gusti raffinati, le stesse aspirazioni idealistiche.

Jean frequenta gli ambienti più aristocratici non per snobismo, infatti detesta gli snob, ma per un'attrazione naturale verso quegli esseri di cui condivide le idee, le preferenze intellettuali ed estetiche, eccetera, esseri cui somiglia troppo, insomma, per non simpatizzare spontaneamente con loro.

Al centro del romanzo figura palesemente un tipo di Io che funziona secondo le leggi del narcisismo freudiano, in particolare di quel narcisismo attribuito all'artista. L'Io individuale ci è presentato come la fonte autentica di ogni ricchezza spirituale e poetica: questo Io trasfigura ogni cosa comunicandole una bellezza effimera che, in realtà, emana solo da lui e appartiene soltanto a lui.

"Jean Santeuil" somiglia alla teoria del narcisismo messa in atto. E la cosa non stupisce: questo romanzo è del tutto conforme all'estetica ancora predominante all'epoca in cui Proust l'ha scritto, i primi anni del secolo ventesimo. E' l'estetica romantica e simbolista più banale, quella che celebra la superiorità dell'Io sul mondo e fa di quest'Io l'origine e il fondamento di ogni poesia; solo per una sorta di errore generoso il poeta potrebbe appassionarsi a esseri e cose a lui esterni. In realtà, tutto poggerebbe sulla potenza trasfiguratrice del suo Io, il solo Essere vero, l'unica divinità che valga la pena di adorare. Quando il poeta è disilluso dal mondo, egli ritorna a questo Io che lo consola di tutte le sue delusioni.

Questa estetica dominante si ritrova nei discorsi spesso per nulla originali, che fa Freud quando crede di descrivere quello che chiama «il temperamento artistico». Come altri suoi contemporanei, Freud si fida forse eccessivamente di quanto numerosi artisti, e non sempre i migliori, fin dagli inizi del secolo diciannovesimo, ripetono su se stessi e sul loro «temperamento». Prende troppo sul serio quella che si potrebbe chiamare la rivendicazione narcisistica di questi «temperamenti artistici». Freud accoglie questa rivendicazione; gli basta darle una connotazione negativa dall'alto della sua famosa rinuncia al narcisismo intatto. Non sospetta mai,

ripetiamolo, che la rivendicazione narcisistica possa far parte di quelle strategie cui ricorre il desiderio mimetico per dissimulare il fascino che il modello-ostacolo esercita su di lui. Aspirare, come fa il «temperamento artistico», a un'idea di una ricchezza inesauribile, e che continua ad arricchirsi, significa invitare gli Altri a desiderarlo suggerendo loro che si è troppo autosufficienti per desiderarli da sé, troppo certi di incarnare la «bella totalità». che non ha bisogno di niente, la "Selbstgenügsamkeit" del narcisismo freudiano.

Lefort: Abbiamo già osservato che Freud non si sente completamente a suo agio con le opere letterarie veramente grandi. Nel bel mezzo del saggio su Dostoevskij, per esempio, abbandona questo scrittore e le ultime pagine sono dedicate a una novella di Stephan Zweig che temo sia ben lontana dal valere "L'eterno marito", anche e soprattutto per gli aspetti che più lo interessano (37).

Girard: Se si confrontano i due romanzi di Proust con "Zur Einführung des Narzissmus" si capisce benissimo perché il più mediocre dei due, ossia "Jean Santeuil", farebbe più al caso di Freud dell'opera geniale. Lo psicoanalista vi avrebbe ritrovato, sul temperamento artistico e il desiderio narcisistico, quelle banalità che il primo Proust condivide ancora con lui. L'ultimo Proust, invece, quello della "Recherche", resta fedele a queste banalità soltanto in alcune dichiarazioni puramente teoriche sulla natura del desiderio. Disgiunte dalla materia propriamente romanzesca, le riflessioni teoriche sul desiderio, in questo scrittore come in tanti altri, non riescono mai a innalzarsi a livello della pratica propriamente letteraria, che è considerata, certo, puramente immaginaria, mentre è la sola che abbia cessato di esserlo, la sola a corrispondere a quella che chiamiamo psicologia interdividuale.

L'analisi più rigorosa e feroce di "Jean Santeuil" è quella che non è neppure necessario fare perché è già fatta nella "Recherche". Il «temperamento artistico» di Jean Santeuil, per esempio, si ritrova nel personaggio di Legrandin, con la sua svolazzante cravatta a

fiocco, con i suoi luoghi comuni sulla natura e sull'ideale, e quella predilezione per la solitudine che egli si attribuisce sempre, con una punta, perfino, di selvatichezza. In realtà, Legrandin è il più spaventoso degli snob, tormentato di continuo dal pensiero di non essere «ricevuto» dagli aristocratici dei dintorni, pronto a qualsiasi bassezza e a ogni umiliazione pur di insinuarsi nelle grazie del più piccolo dei signorotti (38).

Penso che Marcel Proust, con piena consapevolezza, faccia parlare Legrandin nello stile che era anche il suo all'epoca di "Jean Santeuil". Per questo motivo, probabilmente, quando apparve l'opera, vi furono molti critici che gridarono alla felice sorpresa di un Proust molto più «sano», «naturale» e «spontaneo» di quello della "Recherche", un Proust con il quale tutti, o quasi, avrebbero potuto identificarsi.

Uno studio comparato rivelerebbe prestissimo che tutti gli atteggiamenti presentati in "Jean Santeuil" come la verità dell'eroe, l'espressione autentica della sua soggettività «narcisistica», tendono a iscriversi, nella "Recherche", nell'ambito delle strategie del desiderio amoroso e mondano. La mediocrità di "Jean Santeuil" deriva dal fatto che quest'opera riflette ancora l'immagine di sé che Proust, come uomo e scrittore, voleva suggerire agli altri uomini. La "Recherche", invece, rivela questa immagine e si interessa al perché e al come di questa strategia.

Tra "Jean Santeuil" e la "Recherche", deve essere avvenuta una rivoluzione nel modo in cui Proust guarda se stesso e il suo desiderio. Di una tale rivoluzione egli parla infatti nell'ultimo volume del grande romanzo, "Le temps retrouvé", che pretende di descrivere il tipo di esperienza richiesto dalla differenza tra le due opere; e a questa esperienza, effettivamente, attribuisce una capacità che gli era fino allora mancata, quella di scrivere "A la recherche du temps perdu".

Oughourlian: In "Mensonge romantique et vérité romanesque", si afferma che Proust rende più esplicita di altri grandi romanzieri, suoi predecessori, la pre-condizione essenziale di ogni opera che rivela il desiderio mimetico, ossia quel tipo di esperienza che egli

attribuisce al narratore della "Recherche" e che, in testi più direttamente autobiografici, come pure in alcune lettere, attribuisce a se stesso. Lei ha detto che questa esperienza si iscrive in linea di massima nella conclusione dell'opera. L'eroe riflette il passato accecamento dello stesso romanziere, accecamento dinanzi al proprio desiderio mimetico e, al termine del suo percorso, che in molti casi coincide con il momento della morte, egli riconosce di non aver mai conosciuto in precedenza la vanità di quel desiderio; fa, insomma, l'esperienza che permetterà al romanziere di scrivere non già un altro "Jean Santeuil", ma una "Recherche du temps perdu". Lei afferma che questo simbolismo è sempre un simbolismo della conversione religiosa (39). Anche coloro che hanno apprezzato le analisi di quel libro le hanno molto rimproverato questa constatazione. La ritengono un cedimento colpevole, una tendenza a ricadere nel sentimentalismo religioso, ossia in quelle illusioni che lei condanna.

Girard: E' possibile dimostrare che la superiorità innegabile della "Recherche" nell'ambito del desiderio, la sua capacità di trasmetterci l'esperienza vissuta del desiderio, di comunicarci l'angoscia che accompagna tale esperienza, poggia su cambiamenti di struttura molto facili da scoprire qualora confrontiamo quest'opera con "Jean Santeuil".

In entrambe le opere, per esempio, abbiamo delle scene di teatro, apparentemente assai diverse per tono, stile e anche contenuto, eppure vi sono delle corrispondenze che a un esame attento si rivelerebbero facilmente. Alla luce di queste corrispondenze, diviene manifesta anche la natura dello sconvolgimento avvenuto tra le due opere. Questo sconvolgimento verte sulla posizione strutturale del desiderio, associata a quella del narratore in entrambi i romanzi.

Mi riferisco a due scene, dove il vero centro di interesse non è la rappresentazione teatrale, ma il palco in cui si trovano i personaggi più seducenti e aristocratici, il "non plus ultra" della società parigina e internazionale, in un romanzo come nell'altro.

In "Jean Santeuil", l'eroe si trova anch'egli nel palco, unico centro dell'attenzione generale, blandito e perfino adulato da tutti i personaggi più gloriosi. Un ex re del Portogallo giunge alla cortesia di sistemargli la cravatta. Per la sua volgarità, la scena fa pensare alla pubblicità odierna. Utilizzate i prodotti di bellezza X o Y e dappertutto scatenerete irresistibili passioni; folle di adoratrici o di adoratori convergeranno su di voi.

Per completare il quadro, i nemici dell'eroe, quelli che corrispondono in "Jean Santeuil" alla coppia Verdurin della "Recherche", assistono al suo trionfo da molto lontano, mescolati alla folla indistinta della platea, crepando di dispetto alla vista di quel prodigio.

Nella "Recherche", è il narratore che, sperduto tra la folla, contempla avidamente lo spettacolo quasi soprannaturale che costituisce per lui il palco aristocratico. In quest'opera non esiste in nessun luogo l'equivalente della scena di "Jean Santeuil" che ho appena riassunto; in nessun luogo si trova quella economia perfettamente circolare di un desiderio che, nutrendosi di sé e reingurgitandosi, per così dire, non subirebbe perciò alcuna «dispersione», e corrisponderebbe perfettamente alla definizione freudiana del narcisismo intatto.

O piuttosto sì. Si trova effettivamente qualcosa di simile ma solo in quanto costituisce il miraggio per eccellenza del desiderio. L'autonomia felice di cui parla Freud, la posizione libidica inespugnabile sono ancora una volta la trascendenza metafisica del modello-ostacolo, di cui la chiusura e la circolarità del palco ci propongono una raffigurazione simbolica, e l'arte superiore della "Recherche" riserva tutto ciò al modello-ostacolo, ossia agli Altri solamente, in quanto trasfigurati dal desiderio. Nella scena di Balbec, tutto questo è attribuito alla piccola brigata, mentre nella scena del teatro, appartiene provvisoriamente agli aristocratici del Faubourg Saint-Germain nella misura in cui essi si rifiutano ancora di «ricevere» il narratore e costituiscono sempre per lui l'ostacolo affascinante. Appena il narratore riesce a farsi invitare dai

Guermantes, appena questo ostacolo non è più tale per lui, il desiderio svanisce (40).

Per facilitare le cose, scelgo qui un esempio un po' eccessivo e ve lo presento semplificato. Possiamo così cogliere meglio la natura del cambiamento strutturale tra i due romanzi. Pur riuscendo di quando in quando a vedersi nella situazione gloriosa di Jean Santeuil, il desiderio occupa fondamentalmente la posizione depressiva, non perché sia perseguitato dagli altri o dalla società, ma perché elabora da sé tutto ciò, proiettando sull'ostacolo più resistente, ossia sul disprezzo o la volgare indifferenza, il miraggio di quella autosufficienza alla conquista della quale consacra tutte le sue forze.

Il primo Proust immagina che da qualche parte esista questa autosufficienza, e che se ne potrà presto impadronire, continua a sognare il momento di tale conquista e a rappresentarsela lui stesso come se fosse già effettiva. Il desiderio vende la pelle dell'orso sacrificale prima di averlo ucciso!

SACRIFICIO E PSICOTERAPIA.

Girard: L'ultimo Proust sa che il narcisismo "per sé" non esiste, e che, per rappresentare il desiderio in maniera convincente, bisogna rappresentarlo al di fuori del palco dei Guermantes e incapace di penetrarvi. Il desiderio non deve cercare di farci credere che domina la situazione. Gli interessano soltanto le situazioni in cui è dominato. Non si tratta, lo ripeto, di una situazione oggettiva, ma del tipo di situazione nella quale il desiderio fa sempre in modo di porsi.

Non c'è nulla, certo, di più facile che riconoscere l'esattezza delle mie affermazioni in astratto, ossia riferendola agli altri. E' invece molto più difficile individuare in quali ambiti ciascuno di noi funziona un po' come Jean Santeuil, demistificare i risentimenti nostri e non più solo quelli degli altri, individuare ciò che dissimula la nostra passione demistificatrice.

Accedere a un tale livello, sia pure in modo molto parziale e limitato, non è cosa comune. E non è certo una cosa riservata soltanto ai grandi scrittori. Ho anzi l'impressione che accada meno di sovente negli scrittori che negli altri uomini. Non cedo affatto al feticismo dell'opera letteraria. Dico soltanto che gli uomini che fanno questa esperienza devono essere rari, a giudicare da come va il mondo, oppure, se gli scrittori la fanno più di frequente di quanto appaia, forse la fanno troppo tardi, in linea di massima, per trarne profitto sul piano propriamente letterario. In certi casi, d'altra parte, invece di sfociare in una forma superiore di letteratura, questa esperienza distoglie, puramente e semplicemente, gli uomini dall'opera letteraria; essa è legata in genere alle prove che il desiderio ci fa subire, ma la durezza delle prove non garantisce affatto di per sé che questa esperienza si verificherà.

Lefort: All'idea che esista realmente una tale esperienza e che somigli a quella che è stata sempre chiamata l'esperienza religiosa, la maggior parte dei nostri contemporanei vede rosso. C'è qualcosa che a pensarci è intollerabile, da collegare, senza dubbio, all'ostilità quasi universale di cui è oggetto da tempo il giudeo-cristiano.

Girard: Capisco questa ostilità, non solo perché l'esperienza in questione può essere oggetto di trucchi vergognosi, ma perché il principio dello spostamento strutturale ora descritto può riapparire in circostanze estremamente diverse e situarsi a livelli del tutto differenti. Ciò che solleva la coscienza moderna contro ogni forma di iniziazione e di conversione è il rifiuto di tutte le distinzioni, ormai ipocrite - in senso evangelico -, tra violenza legittima e violenza illegittima. Questo rifiuto è in se stesso legittimo, lodevole, ma resta sacrificale perché non tiene conto della storia. E' il sacrificio ormai a sacrificarsi; è tutta la cultura e in particolare la nostra, il cristianesimo storico, a svolgere il ruolo di vittima espiatoria. Cerchiamo di cancellare ogni nostra complicità con la violenza da cui siamo sorti. E questo stesso tentativo perpetua la complicità. Diciamo tutti: «Se fossimo vissuti ai tempi dei nostri

padri, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue degli artisti e dei filosofi».

Il sacrificio si perpetua, ormai, nei gesti stessi che mirano ad abolirlo, nell'indignazione di cui tutti traboccano nei riguardi di ciò che continua a espellere, a opprimere e a perseguitare, soprattutto se lo scandalo si perpetua accanto a loro e "in nome del giudeo-cristiano". E' il dinamismo della rivelazione giudeo-cristiana che si compie. Ma si compie frequentemente in uno spirito di odio e di violenza che costituisce in sé un'ultima erranza. Lo prova il fatto che misconosce il testo giudeo-cristiano; tenta di cancellarlo da tutte le memorie e si compiace, in questi tempi, all'idea che la cosa sia pressoché fatta.

In realtà, nessun procedimento solamente intellettuale, nessuna esperienza di tipo filosofico potrà mai procurare a un individuo la minima vittoria sul desiderio mimetico e la passione vittimaria; avverranno soltanto degli spostamenti e dei fenomeni di sostituzione che potranno forse dare agli individui l'impressione di una tale vittoria. Perché vi sia progresso, anche minimo, bisogna trionfare sul misconoscimento vittimario nell'esperienza intima e questo trionfo, per non restare lettera morta, deve comportare il crollo o perlomeno l'incrinatura di quanto è fondato sul misconoscimento dei nostri rapporti interindividuali, e di conseguenza, di quanto possiamo definire il nostro «io», la nostra «personalità», il nostro «temperamento», eccetera. Le grandi opere, pertanto, sono rare. Benché siano tutte segretamente affini, almeno in letteratura e nelle 'scienze dell'uomo', hanno bisogno di tempo, in linea di massima, per farsi accettare, il tempo necessario all'esaurimento delle varianti mitologiche che dominano il momento della loro creazione, quanto esse sembrano misconoscere, insomma, e i loro contemporanei considerano una conquista preziosa strappata all'errore ancestrale da maestri incontestabili, il 'sapere definitivo' della loro epoca, ben presto svanito.

Possiamo dire che questa esperienza, per quanto determinato ne sia il contenuto, avrà sempre la forma delle grandi esperienze religiose che, in ultima analisi, si rivelano tutte analoghe, in

qualunque religione si inquadrino. Questa esperienza si può inscrivere nel quadro sacrificale delle istituzioni religiose primitive, nel qual caso costituisce quella che si chiama un'iniziazione. Si tratta sempre di sfuggire al desiderio mimetico e alle sue crisi perpetue, e di sottrarsi alla violenza dei doppi e alla illusoria esasperazione della differenza soggettiva per accedere, grazie a una certa identificazione con la divinità e grazie soprattutto alla sua intercessione, a un universo di statuto ordinato che sarà sempre definito da una minore violenza, pur comportando ancora, a questo stadio, alcune forme di violenza sacrificale.

Nelle grandi religioni orientali si ritrova un'esperienza del genere, ma essa aspira a sottrarre completamente l'individuo al mondo e ai cicli della violenza, nell'assoluta rinuncia a ogni impresa mondana, in una specie di morte vivente.

Oughourlian: Non ci può essere, se ho capito bene, una reale conoscenza, nella nostra epoca, del desiderio mimetico e dei meccanismi vittimari, senza un'incrinatura, almeno, di ciò che resta strutturato in ciascuno di noi o cerca sempre di ristrutturarsi in funzione di quel desiderio e di quei meccanismi. E' come dire che possiamo veramente accedere al sapere di cui parliamo dall'inizio delle nostre conversazioni, pur non rinunciando all'epiteto di scientifico, soltanto grazie a un'esperienza paragonabile a quella che è stata sempre chiamata la "conversione" religiosa.

Girard: Questo fatto, forse, è meno strano di quanto non sembri. Anche nell'ambito della natura che non oppone ai progressi del sapere gli stessi ostacoli dell'uomo, esiste sempre - in coloro che assicurano le metamorfosi decisive, il passaggio da un universo mentale a un altro - un elemento che gli osservatori successivi, non comprendendone la natura e la necessità, definiscono regolarmente «mistico».

La cosa più stupefacente è che, nel mondo in cui viviamo, poiché il testo giudeo-cristiano svela i meccanismi fondamentali di ogni ordine culturale, il processo di conversione, pur restando analogo

nella sua forma e in alcuni elementi del suo simbolismo a quello di tutte le religioni anteriori, comporterà necessariamente delle conseguenze sempre più radicali sotto il profilo del sapere, della natura innanzitutto e poi della cultura.

Oughourlian: In tutti coloro che vi hanno potentemente contribuito, la conquista del sapere moderno ha avuto quasi sempre un carattere fortemente religioso - o antireligioso, che è poi la stessa cosa, come sappiamo, all'interno del malinteso sacrificale.

Tutte le esperienze veramente feconde, insomma, nella nostra società, tutte le più grandi scoperte in tutti i settori - scienze della natura, letteratura, scienze dell'uomo - assumeranno sempre la forma immutabile di ogni mutazione radicale, quella della conversione religiosa perché avranno sempre come pre-condizione una certa libertà nei riguardi del desiderio mimetico e delle illusioni che ci impone.

Girard: Il paradosso, a questo punto, è che nell'universo segretamente governato dalla rivoluzione evangelica, e in ragione del carattere eccezionalmente concreto di questa rivoluzione, della desacralizzazione che essa opera e della via che apre verso i meccanismi più nascosti della cultura umana, l'esperienza di cui parliamo, pur riproducendo ancora una volta il processo immemorabile della conversione religiosa, potrà per la prima volta compiersi senza mai richiamarsi ad alcuna divinità; questo riferimento sembrerà anzi tanto meno necessario in quanto basteranno dei risultati concreti - letterari nel caso di Proust, non letterari in altri casi - perché qualsiasi riferimento a una trascendenza diversa da quella del sapere in via di attuazione sembri superfluo, o addirittura contrario alla verità di questo sapere.

Lefort: Lei suggerisce, insomma, che la rottura assoluta tra gli dèi sacrificali e il Dio non sacrificale, quel Padre ancora sconosciuto di tutti gli uomini che solo Cristo ci fa conoscere, non escluda affatto,

da parte dell'uomo, una certa continuità tra le religioni sacrificali e quella rinuncia universale alla violenza cui l'intera umanità è chiamata.

Girard: La separazione assoluta tra la sola divinità vera e tutte le divinità della violenza, radicalmente demistificate dai Vangeli e da essi soltanto, non deve impedirci di riconoscere nelle religioni della violenza, pur sempre orientate verso la pace, dei mezzi utili all'umanità per uscire innanzitutto dall'animalità e progredire poi fino alle possibilità propriamente inaudite che ormai le si offrono, mescolate certo ai più estremi pericoli.

A ciascuna di queste tappe, e in particolare a quelle più avanzate come le nostre, gli uomini potrebbero scegliere mezzi diversi dalla violenza e dal rifiuto per giungere al dio di non-violenza, ma, anche se preferissero la violenza, importerebbe poco in definitiva; essi avanzano sempre verso la stessa direzione, volontariamente o loro malgrado, e tutto converge sempre verso il medesimo fine.

E' certo un mistero, e non il minore, che vi sia questa relativa continuità tra il Logos della violenza e il Logos giovanneo, a beneficio dell'umanità. Invece che contraddire la completa separazione tra l'uno e l'altro Logos questa continuità diviene possibile, in verità, soltanto grazie a questa assenza totale di complicità.

«JENSEITS DES LUSTPRINZIPS» E PSICOANALISI STRUTTURALE.

Lefort: Prima di parlare dell'istinto di morte, e per timore di dimenticarmene, vorrei chiederle quali sono i rapporti tra la sua prospettiva e quella di Jacques Lacan.

Girard: Mi sembra che abbiate già detto, tutti e due, l'essenziale nelle vostre osservazioni sulla psicosi. Penso che possiamo accettare la definizione lacaniana dell'inconscio «strutturato come un

linguaggio». Un inconscio simile esiste nel senso in cui esistono le strutturazioni lévi-straussiane; è vero che siamo racchiusi nel linguaggio, ma tutto questo non è forse così essenziale come inizialmente si immaginava.

Ciò che lo strutturalismo non riuscirà mai a pensare è la reciproca dipendenza del differenziale e delle simmetrie indifferenziabili nel rapporto tra doppi, il vostro grado zero della struttura. E' impossibile, certo, articolare le cose senza il meccanismo vittimario. La separazione, in Freud tra il desiderio oggettuale e il narcisismo deriva già da questa incapacità di evidenziare il meccanismo di strutturazione. In Lacan c'è la stessa incapacità e la stessa separazione troppo netta tra le strutturazioni simboliche dipendenti da un Edipo reinterpretato e i rapporti definiti duali che dipendono da un narcisismo reinterpretato ossia lo stadio dello specchio. L'incapacità di pensare entrambe le cose nella loro dipendenza reciproca è espressa dal carattere assolutamente statico del sistema, come già in Lévi-Strauss, dall'assenza di ogni dimensione temporale; questa incapacità diventa palese nella definizione della psicosi come «preclusione» pura e semplice del simbolico (4).

Noi sappiamo invece che, se la dimensione simbolica è sempre più sottratta, nella psicosi, in quanto essa stabilizza ogni cosa, ciò avviene perché costituisce sempre più la "posta in gioco" stessa della rivalità mimetica. Non si può dunque trattare questa dimensione semplicemente come se non ci fosse. La definizione lacaniana rende perfettamente inspiegabile una constatazione tuttavia evidente. Da un secolo e anche più, le grandi intuizioni a proposito della cultura e della sua dimensione simbolica sono opera di individui che spesso finiscono loro stessi per precipitare nella psicosi o ne sono minacciati. Non si capisce come questo potrebbe accadere, in una tesi che considera la psicosi una mancanza pura e semplice dell'elemento stabilizzatore. In realtà, lo psicotico è colui che procede di più nell'oggettivazione di ciò che gli uomini non sono mai stati capaci di oggettivare, perché si sforza, nella sua «"hybris" metafisica», di incarnare lui stesso questo elemento stabilizzatore. E

proprio perché non può riuscirci e, malgrado tutto, non rinuncia mai, egli vede questo elemento incarnato dall'Altro, il Doppio. Hölderlin vede il dio della Poesia posarsi su Schiller, Nietzsche non può fare a meno di scoprire in Wagner la 'vera' incarnazione di Dioniso. Se esaminassimo le odierne polemiche intellettuali, vedremmo facilmente che si tratta sempre di questo. Nel lacanismo in particolare, il gioco consiste immancabilmente nell'osservare l'incapacità degli altri di accedere alla dimensione simbolica, di apprezzare convenientemente la finezza dei paradossi lacaniani a proposito del «simbolico».

C'è, insomma, una vera iniziazione lacaniana, e come tutte le iniziazioni essa stabilisce una gerarchia del sapere. La scoperta della vittima espiatoria, invece, non è un'iniziazione. Non siamo mai noi che scopriamo; si tratta solo di una riscoperta e non c'è nessun merito a farla; se ne incarica la storia per noi.

Oughourlian: In Lacan, ricompare la separazione tra l'oggettuale e il narcisistico per spiegare i conflitti dei doppi e i fenomeni collegati, di cui egli coglie la simmetria meglio di quanto non facesse Freud, ma dai quali non trae, sul conto dell'intera psicoanalisi e dello strutturalismo, quelle conclusioni radicali che tutto ciò comporta.

Invece di riferire questa simmetria al mimetismo reciproco, Lacan vi scorge quella che chiama la «cattura a opera dell'immaginario», radicata in un suo postulato definito «stadio dello specchio».

Girard: Tutta questa "imagerie" degli specchi e dell'immaginario riposa, parimenti alla tesi freudiana, sul mito di Narciso che si guarda nello specchio delle acque e si lascia catturare dalla sua stessa immagine, così come in precedenza, nell'episodio di Eco, dal suono della propria voce. Sappiamo che cosa pensare di questi temi. Si tratta sempre di metafore che dissimulano i doppi; assegnando loro un valore esplicativo, si persevera nel senso della mitologia.

Lacan ricade nell'errore, comune a tutta la scuola psicoanalitica, di una cattura a opera dell'immaginario o di quel desiderio che, non inscrivendosi nel sistema delle differenze culturali, non sarebbe desiderio della Differenza e verterebbe su qualcosa come il medesimo, l'identico, l'immagine del proprio Io, eccetera. Bisogna opporre a tutto ciò il testo di Proust che descrive qualsiasi desiderio, anche il più 'narcisistico', come sete della Differenza più estrema.

Tutte le grandi opere letterarie accusano di falso una concezione che minimizza, ancora una volta il ruolo della violenza e dei conflitti nei disordini e negli ordini individuali e collettivi.

Uno dei testi più importanti della scuola è "Jenseits des Lustprinzips". Di esso si cita, per sostenere la tesi dell'ingresso nel linguaggio e nella dimensione simbolica, la descrizione del bambino che si diverte a far sparire e riapparire, attaccato a un filo, un rocchetto, che a detta di Freud rappresenta la madre ora assente, ora presente. Lacan preferisce riconoscervi la prima manipolazione significativa, l'apprendimento del significante da parte del bambino.

In una nota, vediamo il bambino giocare al "fort/da" con la sua immagine in uno specchio e vi è qui tutto il necessario per suggerire, in poche righe, le due grandi tesi di Lacan.

"Jenseits des Lustprinzips" è effettivamente, a mio parere, uno dei testi essenziali del suo autore. A colpirmi è il fatto che il gioco del "fort/da" è presentato in una prospettiva mimetica e sacrificale, che merita di essere messa in evidenza. Freud trasforma il momento in cui il bambino getta il rocchetto lontano da sé in una vera espulsione sacrificale motivata da un impulso vendicativo nei confronti della madre, che qualche volta si assenta.

«Das Wegwerfen des Gegenstandes, so dass er fort ist, könnte die Befriedigung eines im Leben unterdrückten Racheimpulses gegen die Mutter sein, weil sie vorn Kinde fortgegangen ist».

[«L'atto di gettare via l'oggetto, in modo da farlo sparire, potrebbe costituire il soddisfacimento di un impulso che il bambino ha represso nella vita reale, l'impulso di vendicarsi della madre che se n'è andata»] (42).

Il bambino, dice Freud, mette in scena nei suoi giochi tutte le sue esperienze più sgradevoli e le trasforma, in questo modo, in esperienze gradevoli, riuscendo a padroneggiarle. Freud ha già notato che, nell'esempio da lui osservato, il soggetto non lasciava trasparire alcun turbamento quando la madre si allontanava.

Freud ci dice che non è il solo esempio. Sappiamo, egli scrive, che altri bambini possono ventilare i loro sentimenti ostili gettando lontano degli oggetti in luogo degli individui presi realmente di mira.

«Wir wissen auch von anderen Kindern, dass sie ähnliche feindselige Regungen durch das Wegschleudern von Gegenständen an Stelle der Personen auszudrücken vermögen...

«... Man sieht, dass die Kinder alles im Spiele wiederholen, was ihnen im Leben grossen Eindruck gemacht hat, dass sie dabei die Stärke des Eindruckes abreagieren und sich sozusagen zu Herren der Situation machen. Aber andererseits ist es klar genug, dass all ihr Spielen unter dem Einfluss des Wunsches steht, der diese ihre Zeit dominiert, des Wunsches: gross zu sein und so tun zu können wie die Grossen».

[Sappiamo anche di altri bambini che amano esprimere simili impulsi ostili scaraventando lontano oggetti in luogo di persone...

«... E' chiaro che i bambini ripetono nel gioco tutto quello che nella vita reale ha suscitato in loro una forte impressione, è vero che così facendo abreagiscono la forza dell'impressione e diventano per così dire padroni della situazione. Ma d'altro lato è evidente che tutto il loro giocare è influenzato da un desiderio di essere grandi e poter fare quello che fanno i grandi»] (43).

Tra le scene più spiacevoli, che i bambini non mancano mai di ripetere giocando, figura, a detta di Freud, l'esperienza particolarmente spaventosa di un intervento chirurgico. La messinscena comporta una componente di piacere perché il bambino distribuisce i ruoli tra i suoi compagni di gioco in modo da vendicarsi su colui che è sostituito all'autore dell'esperienza

sgradevole, e che rappresenta questo autore: «... und rächt sich so an der Person dieses Stellvertreters» [«... e in tal modo attua la sua vendetta sulla persona di questo sostituto»] (44).

Insomma, in una sorta di chiaroscuro, Freud pone tutto il problema dei comportamenti rituali, a livello dell'individuo. Lo conferma nello stesso paragrafo il riferimento all'arte drammatica e imitativa degli adulti che non risparmia agli spettatori le impressioni anche più spiacevoli, per esempio nella tragedia, e ne fa una fonte di piacere. Eccoci dunque ritornati alla "catarsi" aristotelica e alle sue espulsioni post-rituali:

«Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen, das zum Unterschied vom Verhalten des Kindes auf die Person des Zuschauers zielt, diesem die schmerzlichsten Eindrücke zum Beispiel in der Tragödie nicht erspart und doch von ihm als hoher Genuss empfunden werden kann».

[«Per concludere, possiamo ancora ricordare che la rappresentazione e l'imitazione artistica degli adulti, a differenza di quella dei bambini, sono indirizzate alla persona dello spettatore e, pur non risparmiandogli le impressioni più dolorose - nella tragedia per esempio -, possono tuttavia suscitare in lui un godimento elevatissimo»] (45).

E' davvero una pagina straordinaria perché, connessi all'apparizione del linguaggio e dei sistemi di segni, non troviamo soltanto i giochi puramente intellettuali di cui parla lo strutturalismo, ma una sete di «vendetta» che diviene 'costruttiva' sotto il profilo culturale perché si consuma su uno "Stellvertreter", un sostituto sacrificale. E tutto ciò avviene in una cornice troppo ampia per l'Edipo. Bisognerebbe esaminare attentamente tutto quello che, in queste poche pagine, si riferisce all'imitativo e all'imitazione: "nachähmlich, Nachahmung". E' degno di considerazione, malgrado un certo fastidio che sembra manifestarsi in Freud, e una tendenza a reprimere, fin d'ora, questo tema,

tendenza che lo strutturalismo contemporaneo spinge fino all'elusione radicale.

Freud capisce, a quanto pare, che il "fort/da" non è altro che la ripetizione imitativa di un gioco proposto dagli adulti. La madre avverte facilmente che l'«o-o-o-o-o» del bambino significa "fort", perché è servita da modello al bambino; è stata lei, insomma, a insegnargli questo gioco, che nel nostro contesto linguistico è accompagnato immancabilmente dalle parole: «cucù, eccolo qua». Freud aggiunge che non ha importanza, per la valutazione del significato affettivo del gioco, se è stato inventato di sana pianta dal bambino o se è stato adottato in seguito a un suggerimento esterno:

«Für die affektive Einschätzung dieses Spieles ist es natürlich gleichgültig, ob das Kind es selbst erfunden oder sich infolge einer Anregung zu eigen gemacht hatte».

[«E' ovvio che per dare una valutazione del significato affettivo di questo gioco non ha importanza sapere se il bambino lo aveva inventato da sé, o che esso gli fosse stato suggerito da altri»] (46).

Per noi, evidentemente, non è senza importanza il fatto che il processo di genesi simbolica dipenda da una imitazione. Si può constatare con molta facilità che l'imitazione svolge un ruolo essenziale, in congiunzione con la sostituzione, a ogni stadio dell'operazione quasi rituale descritta da Freud. La sostituzione non viene per prima, ma per seconda, poiché non è altro che l'imitazione di una sostituzione inerente a tutti i procedimenti vittimari, a tutti gli impulsi violenti, che tendono irresistibilmente a passare di oggetto in oggetto... E' come dire che, pur non disponendo del meccanismo vittimario, Freud vi si avvicina moltissimo constatando, in questo testo, che tra la vendetta e i procedimenti di sostituzione esiste un'affinità reciproca.

Freud è talmente consapevole dell'importanza dell'imitazione in tutto quanto qui si configura che ritiene necessario giustificare l'assenza di ogni esplicita riflessione al riguardo. E' superfluo, egli

scrive, assumere come motivo del gioco di "fort/da" un particolare istinto di imitazione:

«Aus diesen Erörterungen geht immerhin hervor, dass die Annahme eines besonderen Nachahmungstriebes als Motiv des Spielens überflüssig ist».

[«In ogni caso da queste discussioni emerge il fatto che per spiegare il giuoco non è necessario supporre l'esistenza di una particolare pulsione imitativa»] (47).

L'accento qui è posto su «besonderen» e dunque non si tratta per Freud di rifiutare qualsiasi ruolo all'imitazione. Se Freud avesse riflettuto ancora, avrebbe compreso che la possibilità di un'invenzione pura non è sostenibile: o il bambino imita una condotta già simboleggiata dagli adulti, oppure è lo spirito di violenza e di vendetta che suggerisce la simbolizzazione proponendo dei sostituti all'impossibilità in cui ci si trova di vendicarsi realmente. Freud non riesce mai a distinguere del tutto queste due imitazioni l'una dall'altra, ed entrambe sono evidentemente presenti, ancora una volta, nella frase che segue, quella che evoca le arti imitative dell'umanità e in particolare la forma più vendicatrice di tutte, la tragedia. Tutto questo è presentato come un "Nachahmen" degli adulti del tutto analogo al "Nachahmen" dei bambini: «Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen...».

La versione strutturalista fa risaltare certe intuizioni di Freud sempre in direzione dell'ordine differenziale, fatto non privo di interesse, ma questo guadagno avviene a spese di qualcosa di ben più essenziale che, peraltro, non riesce mai a trovare completa formulazione anche nei migliori testi freudiani, ed è, naturalmente, il gioco mimetico, che va dalle forme più elementari dell'imitazione ai paradossi dei doppi e alla vittima espiatoria. Tutto ciò che in Freud si dirige verso questo essenziale - sia nel testo che stiamo leggendo sia nei testi già letti, la doppia genesi edipica, per esempio,

e "Zur Einführung des Narzissmus" - non soltanto non è sviluppato dalla lettura strutturalista, ma è passato completamente sotto silenzio, eliminato, cancellato, "sacrificato" all'onnipotenza dell'ordine differenziale e strutturale.

Si può pensare, in verità, che dopo e al di là di Freud si aprono due strade: una che manterrà il sacro della Differenza e lo potrà fare ormai soltanto a livello del linguaggio, e l'altra che si dedicherà a quanto, in Freud, incrina e sovverte segretamente questa differenza. La prima può ancora trovare definizione all'interno del quadro psicoanalitico e, nella sua versione più brillante, pone l'accento su tutto quello che in Freud si riferisce alla differenza linguistica; sacralizza il linguaggio a livello del "gioco di parole" e costituisce qualcosa che, per molti aspetti, somiglia un po' al passaggio da Molière a Marivaux.

La seconda può progredire solo scoprendo la mimesi di appropriazione, ossia la natura conflittuale dell'imitazione, e questa scoperta, portata alle sue ultime conseguenze, fa inevitabilmente saltare i grandi miti freudiani di Edipo e di Narciso. Non può dunque trovare definizione all'interno del quadro psicoanalitico. Non deve, in ultima analisi, richiamarsi a Freud più di quanto non si richiami agli altri maestri moderni del sospetto. Tutti costoro avanzano, sicuramente, verso la vittima espiatoria e la rivelazione evangelica ma a ritroso, per così dire, e volgendo sempre le spalle alla meta, un po' come l'Edipo di Sofocle che costituisce il simbolo perfetto di quanto sta accadendo in mezzo a noi; non certo perché egli scopre di essere realmente l'autore dei delitti inauditi di cui lo accusano i suoi concittadini, ma per essersi gettato a capofitto nella ricerca delle cause e delle responsabilità, nell'indagine che deve stabilire il colpevole dell'assassinio fondatore.

Oughourlian: La seconda strada affronta tutti i problemi in funzione dei doppi, della vittima espiatoria e del gioco mimetico nel suo insieme. Risolve effettivamente i problemi lasciati in sospeso oppure elusi dallo strutturalismo. Le ragnatele di differenze, o le acrobazie sbalorditive, che hanno tanto affascinato gli intellettuali

da una quindicina d'anni, servono soprattutto a dissimulare la mancanza di soluzione a tutte le questioni essenziali.

Forse questi giochi cominciano a stancare. Bisogna sperarlo a favore di una tesi che potrà imporsi solo dal momento in cui si riaffermeranno le grandi regole del pensiero scientifico, i principi fondamentali di efficacia di economia dei mezzi e di semplicità.

Girard: Bisogna probabilmente imboccare queste due strade di seguito, cominciando dalla prima, per capire che soltanto la seconda è veramente fruttuosa: essa può inglobare in sé i risultati validi della prima, mentre non è vero il contrario.

Se teniamo conto dei fatti, o ne salviamo il salvabile che è, come sempre, il sacrificio, diremo che queste due strade sono come quei popoli che si cacciano in un vicolo cieco oppure intraprendono una via ricca di avvenire, a seconda che scelgano per le loro immolazioni rituali una specie invece che un'altra. E' una questione di fortuna piuttosto che di talento. Certi popoli hanno scelto di sacrificare gli animali che sono diventati vacche e pecore mentre gli Ainu sceglievano gli orsi. Ho l'impressione che nel nostro caso possediamo l'equivalente delle vacche e delle pecore. Traiamo da questa scelta dei benefici notevoli e del tutto immeritati, senza eccessive fatiche. Quale pazienza, invece, e quale abilità sono mai necessarie all'ammaestratore d'orsi per insegnare a questo animale i virtuosismi più acrobatici, e renderlo capace di esibirsi a suo profitto negli ambienti colti? E tutto ciò senza mai ottenere dall'orso il quarto dei servizi che può rendere al contadino più ottuso il più banale animale domestico.

Oughourlian: Per mostrare infatti che tutte le sue letture sono interrelate ed egualmente efficaci su tutti i piani, bisogna qui sottolineare il parallelismo tra l'errore lévi-straussiano nella lettura dei miti ojibwa e tikopia de "Le totémisme aujourd'hui" e l'errore lacaniano nella lettura del "fort/da". Come Lévi-Strauss vede solo una «immacolata concezione» del pensiero umano nell'«eliminazione radicale» e nella «connotazione negativa» del

«frammento eliminato», così lo strutturalismo, in psicoanalisi, pone l'accento sull'aspetto puramente logico nell'operazione del "fort/da" senza capire che Freud, invece pur non approfondendo la questione, vi mescola lo spirito di vendetta e la catarsi sacrificale. Ancora una volta, Freud apre una via che lo strutturalismo richiude temporaneamente, ma questa chiusura non è inutile; compie un tipo di analisi sincronica che darà nuovo vigore alla ripresa dell'avventura essenziale.

ISTINTO DI MORTE E CULTURA MODERNA.

Oughourlian: Sulla base delle precedenti analisi, constato, nella sua ipotesi, che: 1) contrariamente a Freud, il desiderio è del tutto sganciato dal piacere. In un certo senso è il piacere invece che va a rimorchio del desiderio; 2) viene mostrato il meccanismo di riproduzione dei «complessi» psicologici che sono già intervenuti nella storia del soggetto. E si spiega pure attraverso quale meccanismo questi «complessi» o queste costellazioni di circostanze si ripetono o si aggravano; 3) se capisco bene, si deve, di conseguenza, poter «decostruire» il famoso «istinto di morte».

Girard: Dobbiamo ora affrontare, infatti, quello che ci interessa di più in "Jenseits des Lustprinzips", il problema della ripetizione. Freud distingue due tipi di ripetizione, quello di cui abbiamo già parlato, e che gli pare spiegabile, perché si riduce, in definitiva, al meccanismo del "fort/da" o del gioco rituale, destinato ad assicurare la padronanza di un'esperienza spiacevole. Questo primo gruppo comprende le nevrosi traumatiche e lo si può concepire sul modello freudiano dell'impronta, del timbro che a ogni colpo sbiadisce e produce un esemplare meno nitido. Nel caso della nevrosi traumatica, questa minore nitidezza fa tutt'uno con la crescente padronanza dell'esperienza traumatizzante.

Del secondo gruppo di ripetizione, Freud confessa onestamente che non c'è nulla, ancora, nella psicoanalisi che permetta di

spiegarlo. Questo tipo di ripetizione arreca soltanto delle sofferenze e può verificarsi anche in individui «normali», che non presentano nessun sintomo palese e si presentano essenzialmente come vittime passive. E' per questo tipo di ripetizione che Freud inventerà la favola di un istinto di morte, fondato sulla tendenza dei corpi viventi a ritornare a uno stato del tutto primordiale che sarebbe l'assenza di vita. Non c'è nulla di più significativo del modo in cui Freud affronta questo problema insolubile della ripetizione che va verso l'aggravamento e la morte. Il soggetto è incapace di fare quello che il suo psicoanalista si augura: riconoscere nell'esperienza attuale un frammento della sua prima infanzia, la propria genesi edipica, in altri termini, e convincersi pertanto, che le conclusioni di questo psicoanalista sono corrette; si ostina a ripetere questa esperienza e a rifarla questa volta, con lo stesso psicoanalista. Invece di una psicoanalisi efficace, si ha solo una «nevrosi di transfert».

La psicoanalisi non sa più cosa pensare. Con chi può dunque verificarsi questo fallimento deplorabile? Con chiunque, a giudicare da quanto segue. In poche righe Freud descrive gli effetti del desiderio mimetico, senza naturalmente riferirli a quest'ultimo, perché gliene sfugge il principio, ma in un modo tale che è impossibile non riconoscere quella dinamica da noi sviluppata in questi ultimi capitoli, dinamica che sfugge completamente alla psicoanalisi, come Freud qui ammette con la sua abituale onestà:

«Ciò che la psicoanalisi svela a proposito dei fenomeni di traslazione dei nevrotici si può ritrovare anche nella vita di persone non nevrotiche che suscitano l'impressione di essere perseguitate dal destino o vittime di qualche potere 'demoniaco'; ma la psicoanalisi ha sempre pensato che questo destino costoro se lo creino in massima parte con le loro stesse mani, e sia determinato da influssi che risalgono all'età infantile. La coazione che in essi si manifesta non è diversa dalla coazione a ripetere dei nevrotici, anche se queste persone non hanno mai mostrato i segni di un conflitto nevrotico che ha dato luogo alla formazione di sintomi. Esistono così persone le cui relazioni umane si concludono tutte

nello stesso modo: benefattori che dopo qualche tempo sono astiosamente abbandonati da tutti i loro protetti - per diversi che siano tra loro questi ultimi sotto altri riguardi -, e che quindi paiono destinati a vuotare fino in fondo l'amaro calice dell'ingratitude; uomini le cui amicizie si concludono immancabilmente con il tradimento dell'amico; "o altri che nel corso della loro vita elevano ripetutamente un'altra persona a una posizione di grande autorità privata o anche pubblica, e poi, dopo un certo intervallo di tempo, abbattano essi stessi quest'autorità, per sostituirla con quella di un altro"; o, ancora, persone i cui rapporti amorosi con le donne attraversano tutti le medesime fasi e terminano nello stesso modo eccetera. Questo 'eterno ritorno dell'uguale' non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento attivo del soggetto in questione e se in esso ravvisiamo una peculiarità permanente ed essenziale del suo carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione della stessa esperienza. Un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino» (48).

Con l'istinto di morte Freud cercherà di dare risposta a questa ammissione d'impotenza la cui onestà ci lascia muti di ammirazione e di entusiasmo. Come dubitare che tutto questo faccia meravigliosamente al caso nostro, specie quando leggiamo le righe in corsivo; queste righe sfiorano il processo mimetico in modo tale da non riuscire, malgrado tutto, a comprenderlo completamente. Tutti i fenomeni descritti da Freud, compresi quelli che non si trovano nel brano da noi citato, possono essere ricondotti al processo definito nelle righe in corsivo, ossia al processo della rivalità mimetica e del modello-ostacolo trasformato dapprima in idolo, e poi in persecutore abominevole. Bisogna anche osservare, fatto ancor più essenziale, che il complesso di Edipo non può spiegare questi fenomeni, pur così analoghi a quelli che Freud gli attribuisce, e proprio perché Freud qui non lo invoca egli è tanto vicino al nostro linguaggio. Freud riconosce in maniera esplicita che

è impossibile individuare nell'infanzia del paziente la causa di questo tipo di ripetizione; non vi è nulla che somigli o non somigli ai sintomi riconosciuti dalla psicoanalisi.

Se Freud disponesse di un principio di spiegazione unico per i fenomeni che riferisce all'Edipo e per i fenomeni di cui parla qui, lo adotterebbe senz'altro. Non ci si può ritenere soddisfatti quando si è costretti a ricondurre a due spiegazioni opposte dei dati che non si distinguono affatto sul piano fenomenico. Freud stesso definisce speculativa la fantasmagoria pseudoscientifica, che lo induce allora a postulare il suo «istinto di morte». L'ipotesi del desiderio mimetico risolve senza alcuno sforzo le difficoltà su cui Freud stesso mette il dito. Nella nostra discussione sulla doppia genesi edipica abbiamo mostrato come sia inconcepibile qualsiasi riproduzione o ripetizione a partire da essa e questa impossibilità dovrebbe bastare, da sola, a screditare l'ipotesi edipica.

Se si esaminano i due tipi di ripetizione distinti in "Jenseits des Lustprinzips", ci si accorge che il testo è scritto dall'inizio alla fine nella prospettiva di tale discredito anche se Freud, in maniera puramente nominale, riserva all'Edipo un ambito nel quale continuerebbe a funzionare e a spiegare certi fatti. Freud, certo, è ben lungi dall'esaminare esplicitamente la possibilità che noi invece cerchiamo di sviluppare e non può neanche farlo, perché non riesce a individuare il principio della rivalità mimetica. In "Jenseits des Lustprinzips" egli sottopone, tuttavia, le sue tesi a una critica implicita che assume tutto il suo significato alla luce dell'ipotesi mimetica.

Oltre ai vantaggi già sottolineati, il principio mimetico ha quello di rendere intelligibile e anzi necessaria la ripetizione; ricostruisce lo stile stesso di questa ripetizione e la sua tendenza all'aggravamento costante, che può condurre alla follia e alla morte; ossia a un termine che appare necessariamente, all'osservatore incapace di individuare il gioco mimetico, come una mira esistenziale diretta. Postulando il suo istinto di morte, Freud rifà ancora una volta quello che gli abbiamo visto fare a ogni tappa del suo procedimento, ossia a ogni stadio del processo mimetico. Ne

percepisce quel tanto da riconoscere che la «coazione a ripetere», quando non abbia un carattere rituale o pararituale, si dirige verso la morte; non ne percepisce abbastanza da scoprire il principio capace di unificare tutto e assicurare una soddisfacente spiegazione per tutti i fenomeni senza eccezione.

Che l'istinto di morte costituisca soltanto una soluzione fantasiosa, lo prova il fatto che, allo stesso modo del complesso di Edipo, non può servire da motore alle ripetizioni nello stile de "L'eterno marito". La ripetizione di una situazione già verificatasi deve infatti avvenire per imitazione, se non di tutta la situazione, come Freud immagina nel caso dell'Edipo, almeno di un certo elemento di tale situazione, ossia il desiderio dell'altro, il modello-ostacolo.

Qui bisogna ridire quello che è stato già detto prima. Come non si può «riprodurre» un triangolo servendosi del triangolo edipico quale modello (49), così non si può riprodurre questo stesso triangolo o qualsiasi altra situazione distruttiva, per effetto di qualcosa come un «istinto di morte». Se l'istinto di morte esistesse realmente, passerebbe anch'esso necessariamente attraverso l'imitazione di un elemento della scena ripetuta. A meno, si capisce, di suggerire direttamente al malato di gettarsi dalla finestra o sotto le ruote di un'automobile. Poiché non è il caso, l'istinto di morte, come il complesso di Edipo, può operare solo indirettamente e per mezzo di quella "Nachahmung" che figurava in ogni luogo del testo, prima di arrivare a quest'ultimo istinto, e che scompare davvero, questa volta, nella fantasmagoria pseudoscientifica.

In entrambi i casi, basta concepire la "Nachahmung", l'imitazione, in senso non platonico per risolvere tutte le difficoltà e rendere inutili tutti i postulati di Freud.

Ripetiamo dunque ancora una volta, e ce ne scusiamo, il meccanismo della ripetizione mimetica. Il soggetto che non può decidere da solo quale oggetto deve desiderare, si affida al desiderio di un altro. E trasforma automaticamente il desiderio modello in un desiderio che contrasta il suo. Non comprendendo il carattere automatico della rivalità, l'imitatore considera in breve il fatto di

essere contrastato, rifiutato e respinto, il maggiore stimolo per il suo desiderio. In una forma o in un'altra, incorporerà al suo desiderio una violenza sempre maggiore. Riconoscere questa tendenza significa riconoscere che il desiderio tende, al limite, verso la morte, quella dell'altro, del modello-ostacolo, e quella del soggetto stesso.

Questo andamento del desiderio mimetico non è soltanto individuabile nei malati, in coloro che spingono troppo lontano il processo mimetico per "funzionare" normalmente ma anche, come notava Freud, nelle persone definite «normali».

Lefort: Alienarsi all'ostacolo mimetico significa errare tra le tombe alla ricerca dei cadaveri. Significa votarsi alla morte.

Girard: Questa tendenza opera negli aspetti più importanti della cultura contemporanea, in maniera più visibile che all'epoca di Freud. Nella rivalità nucleare essa anzi si concretizza in maniera particolarmente spettacolare. Michel Serres ha mostrato in un eccellente saggio intitolato "La thanatocratie", come lo sviluppo scientifico e tecnologico moderno sia centrato sulla morte; tutto è organizzato per essa e intorno ad essa (50).

Tutto converge verso la morte, compresi i pensieri che notano questa convergenza, come quello di Freud, oppure quello degli etologi, che credono di riconoscervi qualcosa di simile a un istinto, forse quella famosa tendenza all'entropia che caratterizzerebbe l'evoluzione dell'universo nel suo insieme.

Se le minacce che pesano su di noi dipendono da un istinto, se tutti i mutamenti della nostra storia non sono altro che un aspetto particolare di una legge scientifica inesorabile, dobbiamo solo abbandonarci al moto che ci trascina; ci troviamo davanti a un destino ineluttabile.

Immaginare ancora, come fa Freud, un nuovo istinto, indipendente da tutti gli altri e che a tutti sovrintende, significa non capire che il dinamismo del desiderio mimetico è orientato verso la follia e la morte "da sempre".

Freud non si accorge che le metafore da lui utilizzate nel testo sul narcisismo - quelle metafore, è bene ricordare, che rivelano il suo stesso desiderio, e che infantilizzano, animalizzano e criminalizzano l'oggetto desiderato - sono già abbastanza avanzate sulla strada che conduce il desiderio alla morte (51). Preferire l'oggetto che pare provvisto di quello che Freud chiama un narcisismo intatto, significa prendere l'ostacolo mimetico per ciò che vi è di più vivo, mentre in realtà esso ci trascina verso la sofferenza e lo scacco. Questa preferenza fa tutt'uno con quello che Freud altrove chiamerà masochismo e qui chiama istinto di morte. Non vede che si tratta sempre della stessa cosa. La seduzione esercitata dallo pseudonarcisismo intatto sullo sventurato desiderio oggettuale può essere interpretata tanto con il principio di piacere che con l'istinto di morte. E' infatti il massimo di vita o di piacere che la bella civetta fa balenare agli occhi di Freud e del suo desiderio. Ma apporta sempre il contrario. E' dunque, a un «impoverimento libidico», a detta dello stesso Freud, a una diminuzione di forza vitale, che approda sempre il desiderio oggettuale.

Freud separa ciò che bisognerebbe unire perché non riconosce nel suo principio di piacere e nel suo principio di morte due effetti parziali e fraintesi di una sola e identica causa, il desiderio mimetico. Il desiderio mimetico crede di scegliere la via più facile e più viva mentre, in realtà, si dirige sempre di più verso l'ostacolo, la sterilità e la morte. A lui interessa solo ciò che è ermeticamente chiuso, solo le porte che non si aprono quando si bussa. Perciò bussa dove non c'è più nessuno per aprire e arriva perfino a scambiare per porte i muri più spessi.

I testi di Freud e di Proust che abbiamo appena citato vanno ricollocati nel generale andamento della cultura e della letteratura contemporanee. Nell'ambito della metafora in particolare, essi si inscrivono in una traiettoria il cui significato complessivo è inequivocabile; essa corrisponde all'ossessione crescente, e di conseguenza all'«irrigidimento» dell'ostacolo mimetico. «L'autosufficienza felice o, il divino, insomma, tende a rifugiarsi

nelle forme di esistenza più lontane dalla nostra, e infine nell'inorganico, nella sostanza impenetrabile delle materie più resistenti, come la pietra o il metallo. Il desiderio sfocia alla fine nel vuoto gelido degli spazi della "science-fiction", in quei buchi neri di cui parlano oggi gli astronomi, di una densità così spaventosa da attirare qualsiasi materia in un raggio sempre più vasto, e il cui potere di attrazione continua pertanto ad aumentare.

Oughourlian: Si tratta sempre della seduzione del «narcisismo intatto» o di quella del "mana" polinesiano, ma in una forma sempre meno umana.

Girard: E' anche il discorso culturale che denuncia Jean-Marie Domenach in "Le sauvage et l'ordinateur", sempre più «sfrontato» e sempre più triste, sempre più funereo nella sua «sfrontatezza » (52). Questi Signori della famiglia sono tutti lì, dietro il carro funebre che ci conduce ai luoghi descritti dal profeta Geremia, quelli che il desiderio idolatra suscita intorno a lui. Ecco dunque una definizione profetica del desiderio mimetico e delle sue conseguenze:

Così dice Yahvè:

Maledetto l'uomo che confida nell'uomo,
e fa della carne il suo sostegno
e il cui cuore si ritrae da Yahvè.

Egli è come un tamerisco nella steppa:
quando viene il bene, non lo vede,
si fissa nei luoghi aridi del deserto,
in terra salata senza abitanti (Ger., 17, 5-6).

LO «SKANDALON».

Oughourlian: Poiché riparlamo della Scrittura giudeo-cristiana, non è il momento di esaminarla sotto il profilo del desiderio e della psicologia? Nelle pagine dedicate alla Scrittura, si è parlato della sua

potenza rivelatrice sotto il profilo antropologico. Si può quindi supporre che questa potenza rivelatrice si esercita anche nei campi ora considerati, ma, se ciò fosse vero, si dovrebbe riuscire a essere più concreti, a mettere il dito sulle nozioni, i concetti e i processi che corrispondono a quanto è stato appena detto. Tutti oggi sono pressoché d'accordo nel relegare i Vangeli nel dimenticatoio del pensiero magico e primitivo. Le nostre Scritture sono gli unici testi a non beneficiare della reazione contemporanea contro la condiscendenza di qualche tempo fa verso il pensiero definito selvaggio. Questa visione è di una parzialità e di un'ingiustizia flagranti. Ma la pretesa che il testo evangelico illumini di una luce superiore alla nostra una disciplina così moderna come la psicologia, non rischia di farci cadere nell'errore inverso?

Girard: Credo che si possa raccogliere la sfida e dimostrare che i Vangeli, anche nelle ultime discipline di cui abbiamo ora trattato, danno prova della stessa superiorità rivelata altrove in ogni occasione. Il tentativo di mostrare come la psicologia interdividuale non sia assente dai Vangeli consisterà soprattutto in una riflessione sulla parola "skandalon" di cui gli esegeti non parlano quasi mai.

"Skandalon" è generalmente tradotto con scandalo, ostacolo, pietra d'inciampo, trappola posta lungo il cammino.

La parola e il suo derivato "skandalizo", causare scandalo, vengono dalla radice "skazo", che significa «zoppico».

Nei Vangeli abbiamo tutto un gruppo di testi imperniati direttamente sulla nozione di scandalo, e altri nei quali questa nozione interviene in modo significativo. Raccogliendo tutte le accezioni, apparentemente troppo eterogenee per essere ricondotte a una, non si può non concludere che lo "skandalon" è l'ostacolo della rivalità mimetica, il modello in quanto contrasta le iniziative del discepolo e diventa per lui una fonte inesauribile di fascino morboso.

Nei Vangeli lo "skandalon" non è mai un oggetto materiale, è sempre un altro, o piuttosto io stesso in quanto sono alienato all'altro. Se i traduttori non facessero, nella maggior parte dei casi,

tutto il possibile per sostituire alla parola "skandalon" termini che a loro sembrano più comprensibili, capiremmo meglio come lo scandalo sia sempre l'ostacolo ossessionante che il desiderio mimetico suscita sotto i nostri passi con tutte le sue vane ambizioni e i suoi risentimenti assurdi. Non è un ostacolo posto semplicemente davanti e che basta evitare, è la tentazione per eccellenza del modello che attrae in quanto fa ostacolo e fa ostacolo in quanto attrae.

Lo "skandalon" è il desiderio stesso, sempre più ossessionato dagli ostacoli che suscita, e moltiplica intorno a sé. Deve dunque essere il contrario dell'amore nel senso cristiano:

«Chi ama il proprio fratello dimora nella luce e non vi è in lui alcuno "skandalon". Ma chi odia il proprio fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre, e non sa dove va perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi» (1 Giov., 2, 10-11).

L'infanzia è particolarmente vulnerabile agli effetti delle interferenze mimetiche. La sua imitazione fiduciosa rischia a ogni istante di indirizzarsi sui desideri degli adulti e di trasformare i suoi modelli in ostacoli affascinanti. L'infanzia, di conseguenza, è tanto più facilmente e costantemente scandalizzata in quanto è più ingenuamente sensibile alle impressioni provenienti dagli adulti. La solenne messa in guardia a proposito dell'infanzia significa che lo scandalo è un processo cui è tanto difficile sottrarsi quanto è facile abbandonarsi. L'adulto che scandalizza un bambino rischia di rinchiuderlo definitivamente nel cerchio sempre più stretto del modello e dell'ostacolo mimetico. L'ostacolo è la chiusura ed essa si oppone all'apertura dell'"accoglienza":

«Chiunque accolga un fanciullo... in Nome mio, accoglie me. Ma se qualcuno scandalizzerà uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una di quelle macine che gli asini fanno girare e fosse gettato negli abissi del

mare. Guai al mondo per gli scandali! E' inevitabile che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo!

«Se la tua mano o il tuo piede sono per te di scandalo, tagliali e gettali via da te: meglio è per te entrare nella Vita monco o zoppo, che avere due mani o due piedi ed essere gettato nel fuoco eterno. E se il tuo occhio è per te di scandalo, cavalo e gettalo via da te: meglio è per te entrare nella Vita con un occhio solo, che avere due occhi ed essere gettato nella geenna del fuoco» (Matt., 18, 5-9).

Notate la metafora della macina che gli asini fanno girare! In questo brano, c'è già il meglio della psicoanalisi, senza quanto vi è in Freud di scandaloso e di scandalizzato, e cioè il radicarsi dell'essere individuale nello scandalo stesso, la tesi assurda e mitica di un desiderio parricida e incestuoso che condizionerebbe l'apparizione di ogni coscienza.

La seconda parte del testo sopra citato costituisce un "locus classicus" per la nobile indignazione degli umanesimi fulminanti. Taluni arrivano a dire che si raccomanda agli uomini l'automutilazione per non cadere in un peccato che, secondo loro, potrebbe essere soltanto il «peccato contro la carne».

Si cerca la chiave di tutti questi testi nella castrazione freudiana e in tutto un "bric-à-brac" pretenzioso che non chiarisce affatto la vera portata di una nozione come quella di "skandalon". Il testo afferma, invece, che la nostra integrità fisica è ben poca cosa di fronte ai danni di cui è capace lo scandalo; proprio quello che noi stessi abbiamo continuato a constatare.

Il fatto che l'inferno e Satana siano associati allo scandalo conferma l'identificazione di quest'ultimo con il processo mimetico nel suo insieme. Satana non è soltanto il principe di questo mondo, di ogni ordine mondano; egli è anche il principe di ogni disordine, vale a dire lo scandalo stesso. Si pone sempre di traverso sulla nostra strada per fare ostacolo, in senso mimetico ed evangelico.

Niente di più significativo, sotto questo aspetto, della posizione strutturale di Simon Pietro quando reagisce scandalizzato al primo annuncio, da parte del Cristo, della sua passione prossima:

«Pietro, trattolo a sé, cominciò ad ammonirlo dicendo: "Dio te ne scampi, Signore! No, questo non ti accadrà mai!". Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: "Va' lontano da me, Satana! tu mi sei di ostacolo, perché i tuoi pensieri non sono quelli di Dio, ma quelli degli uomini"» (Matt., 16, 22-23).

Il greco dice: "skandalon ei emou", e la Vulgata: "scandalum es mihi". In questo passo, la realtà fisica dell'ostacolo è perfettamente integrata al suo significato mimetico. Per tutti gli uomini che hanno pensieri umani invece che divini, la passione non può costituire, infatti, altro che uno scandalo. Perciò Cristo giudica necessario prevenire i suoi discepoli, nei quattro Vangeli e li previene parecchie volte senza alcun successo. «Vi ho detto queste cose per preservarvi dallo scandalo» (Giov., 16, 1).

Gesù stesso rischia di essere scandalizzato da Pietro, perché Pietro è nello stato di scandalo. Lo scandalo è un rapporto nefasto tanto per chi lo provoca quanto per chi lo subisce. Lo scandalo è sempre doppio e la distinzione tra l'essere scandaloso e l'essere scandalizzato tende sempre ad annullarsi; è lo scandalizzato che diffonde lo scandalo intorno a sé. Perciò Cristo dice: «guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo», perché la sua responsabilità può estendersi all'infinito.

Vi è qualcosa di idolatrico e di scandalizzato nell'ascendente che esercita Gesù sui suoi discepoli prima della passione. Per questo motivo non capiscono mai di cosa si tratta. Attribuiscono ancora a Gesù il prestigio mondano del condottiero, del «trascinatore d'uomini», o della «guida intellettuale».

I discepoli vedono in Gesù un essere invulnerabile, il maestro di una violenza superiore. E se lo seguono, è solo per partecipare di questa invulnerabilità, per divinizzarsi nel senso della violenza. E' dunque inevitabile che siano scandalizzati. Lo si capisce un po' più tardi al momento del secondo annuncio da parte di Cristo della morte che lo attende e dello scandalo che egli sta per causare ai suoi amici. Pietro esclama nuovamente: «Se anche tutti restassero scandalizzati per causa tua, io non mi scandalizzerò mai». Cristo

annuncia allora a Pietro il suo triplice rinnegamento, ossia il nuovo contagio mimetico e violento cui Pietro non può fare a meno di soccombere quando l'opinione pubblica si rivolterà contro Cristo. Credere di essere invulnerabile allo scandalo significa aspirare all'autosufficienza della divinità violenta, e dunque esporsi a una prossima caduta.

Il fatto che Pietro sia chiamato Satana, nelle parole attribuite a Cristo, conferma di nuovo come Satana faccia tutt'uno con il modello-ostacolo mimetico. Tutte le immagini tradizionali di Satana corrispondono a una visione ben poco mitizzata del gioco mimetico. Nei Vangeli si trova sia il tipo di testo ora citato, che «decostruisce» completamente Satana assimilandolo al principio mimetico, sia un altro tipo di testo, dove Satana continua a svolgere un ruolo personale, ma che fa intervenire esattamente gli stessi dati. E' il caso della Tentazione nel deserto. Malgrado lo scenario mitologico, Satana qui appare, in ultima analisi, come l'ostacolo-modello mimetico, principio violento di ogni dominazione terrena come di ogni idolatria, poiché cerca di indirizzare verso di sé l'adorazione dovuta alla sola divinità.

«Allora il diavolo lo condusse di nuovo sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria, e gli disse: "Tutte queste cose io te le darò, se ti prostri e mi adori". Ma Gesù gli rispose: "Vattene, Satana, poiché è scritto:

Adorerai il Signore Dio tuo,
a lui solo renderai culto"» (Matt., 4, 8-10).

Oughourlian: I Vangeli sono scritti in greco, ma gli antecedenti della parola "skandalon", come della parola Logos e di tutte le maggiori nozioni evangeliche, si devono cercare nell'Antico Testamento e non tra i Greci. "Skandalon" è innanzitutto la traduzione, nella Bibbia greca dei Settanta, di un termine ebreo che significa la stessa cosa, ostacolo, trappola, pietra d'inciampo (53).

Girard: Nell'Antico Testamento il termine può essere usato a proposito di ostacoli materiali, come quelli, per esempio, predisposti per impedire il passaggio di un esercito (Giudit., 5, 1). In un passo piuttosto curioso del "Levitico", è fatta proibizione agli Ebrei di porre sotto i passi di un cieco l'equivalente ebraico dello "skandalon":

«Non maledirai un muto e non porrai ostacolo davanti a un cieco, ma temerai il tuo Dio. Io sono Yahvè» (Lev., 19, 14).

Questa frase si trova in mezzo a una serie di prescrizioni che si riferiscono al prossimo e destinate a mantenere i buoni rapporti nella comunità, immediatamente prima della frase: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lev., 19, 18).

Nell'Antico Testamento della Pléiade una nota suggerisce che la frase sui muti e sui ciechi ordina ai fedeli di «non approfittare delle infermità del prossimo». La Bibbia di Gerusalemme, sempre in una nota, commenta la prescrizione nei confronti del muto nel senso che «costui non può rispondere maledicendo a sua volta». E' incapace di rappresaglia, in altre parole (54). Eppure, cosa strana, tutte le prescrizioni che seguono o precedono queste due mirano a impedire ciò che può suscitare la rappresaglia, e scatenare la vendetta interminabile:

«... Non andrai a diffamare il tuo popolo e non metterai in pericolo il sangue del tuo prossimo. Io sono Yahvè. Non avrai in cuor tuo odio per tuo fratello. Rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai di un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore verso i figli di Israele. Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lev., 19, 16-18).

Il testo parla, insomma, sia delle violenze contro coloro che sono capaci di rispondere e di diffondere la violenza all'interno della comunità, sia delle violenze contro coloro che sono incapaci di rispondere, gli infermi in particolare sui quali, come abbiamo visto,

tende a polarizzarsi la violenza che cerca un suo sfogo. Vi è il rifiuto di tutto ciò che somiglia al "pharmakos" greco e agli altri riti di capri espiatori umani. Proibire le violenze contro coloro che sono capaci di rappresaglia significa rendere più che mai probabili le violenze contro coloro che ne sono incapaci, e che corrono perciò il rischio di servire da vittime espiatorie. E' infatti nello spirito dell'Antico Testamento individuare il rapporto tra questi due tipi di violenza, il modo in cui esse si articolano l'una sull'altra e, nello stesso istante, rifiutarle tutte. Ma rifiutarle tutte significa già sospingere la comunità sulla via della sovrumanià, sostituire, in ultima analisi, a tutte le prescrizioni negative e formali il formidabile «Amerai il prossimo tuo come te stesso», che è infatti la formula con cui si conclude il passo. Siamo ancora sullo stesso terreno dei miti ojibwa e tikopia, ma la differenza nel trattamento degli infermi è impressionante! (55).

La pietra di scandalo è implicitamente associata all'infermo e alla vittima espiatoria. E nell'Antico Testamento lo scandalo per eccellenza è l'idolatria, ossia la vittima espiatoria sacralizzata nella forma di un oggetto materiale e solido, dell'ostacolo divinizzato. L'idolatria è la pietra d'inciampo per eccellenza, la trappola continuamente tesa al popolo ebraico; è tutto ciò che tende ad allontanare il popolo dalla via cui lo esorta Yahvè.

Per un paradosso stupefacente ma spiegabile, il Dio che cerca di liberare gli uomini dall'ostacolo e dalla sacralizzazione di questo ostacolo appare anche come colui che semina gli ostacoli, e moltiplica le insidie sotto i passi dei suoi fedeli. Lo scandalo divino è legato al rifiuto del culto sacrificale:

I vostri olocausti non mi sono graditi
e non mi piacciono i vostri sacrifici.
Perciò dice Yahvè:
Ecco, io porrò per questo popolo
ostacoli in cui inciamperanno,
padri e figli tutti insieme,
vicini e amici periranno (Ger., 6, 20-21).

Hanno davvero di che turbarsi i buoni apostoli dell'umanesimo moderno, quelle anime candide che compatiscono le disgrazie di un ebraismo continuamente ossessionato, ci dicono, dal più feroce di tutti i «padri» sacralizzati.

Il Dio della Bibbia è insieme lo scoglio inalterabile, il rifugio che non manca mai e, per coloro che si danno all'idolatria, l'ostacolo per eccellenza, dal momento che egli priva gli idolatri di quegli altari che servono loro d'appoggio e assicurano l'equilibrio precario delle loro comunità. Appare dunque come il responsabile della crisi interna dei due Regni. Agli occhi dei profeti, questi scatenamenti simmetrici in cui si annullano le differenze, senza che una vera solidarietà si sostituisca all'ordine antico, costituiscono l'autentica causa della decadenza, e quindi della caduta dei due Regni, molto più dei nemici esterni, il cui ruolo si limita, insomma, a portare a compimento la disgregazione interna di un popolo un po' alla volta smembrato sull'ostacolo che ciascuno rappresenta per l'altro:

Egli è il santuario e la pietra d'inciampo
e lo scoglio che fa cadere
le due case di Israele;
un laccio e un trabocchetto
per gli abitanti di Gerusalemme.
Molti vi inciamperanno,
cadranno e si fracasseranno,
saranno presi in trappola e catturati (Is., 8, 14-15).

In molti passi, il gioco dell'ostacolo affascinante, nel contempo umano e divino, appare come una specie di frantoio, una vera e propria macchina stritolatrice che si ritiene funzioni sotto la supervisione di Yahvè, ma che è evidentemente riconducibile al gioco delle interferenze mimetiche e dei rapporti interdividuali.

Il pensiero profetico non distingue mai completamente la legge che separa gli antagonisti potenziali e il desiderio mimetico che, dopo aver eroso questa legge, diventa sempre più conflittuale dal momento che essa non esiste più. Pur rivelando con sempre

maggiore chiarezza il gioco del mimetismo, questo pensiero tende a implicare Dio in tutto il processo, a considerarlo dapprima come colui che pone la legge e poi come colui che, togliendola lentamente agli uomini, li induce in tentazione, proponendo una morale più alta. Gli uomini cedono a questa tentazione; non capiscono questa morale più alta e Dio li castiga sempre «riversando su di essi la loro malvagità», ossia abbandonandoli alla violenza reciproca.

L'incapacità del pensiero moderno di riconoscere il carattere fondamentalmente inerte e protettivo della legge, la confusione permanente tra la legge e l'ostacolo mimetico perpetuano, in un certo senso, l'incapacità vetero-testamentaria di riconoscere il carattere rigorosamente umano del gioco mimetico e della "escalation" violenta che ne risulta.

Tutto il pensiero moderno sul desiderio, da Hegel a Freud, da Heidegger a Sartre e a tutti i neo-freudismi, reichiano, lacaniano, marcusiano, eccetera, senza dimenticare le psicopatologie più diverse, con le loro classificazioni rigide, ha un carattere propriamente «vetero-testamentario», rispetto alla genesi puramente mimetica dell'ordine e del disordine che corrisponde alla nozione neo-testamentaria di "skandalon". Ci sono sempre resti di idolatria violenta, o nella concezione della legge, della trasgressione e del linguaggio, oppure nell'idea mai completamente abbandonata che Yahvè «si riservi la vendetta». Per questo tutti i pensieri moderni, nel loro antiteismo iroso, aderiscono ostinatamente alla lettura sacrificale del testo evangelico, in altre parole a una lettura sempre vetero-testamentaria del Nuovo Testamento. Vi è ovunque e sempre la stessa incapacità di decostruire fino in fondo la Differenza sacralizzata.

Non c'è Dio, naturalmente, che ponga ostacoli affascinanti sotto i passi dei fedeli, ma non c'è neppure Legge che si sostituisca a Dio in questo ruolo, come immaginano le false sapienze di cui è infatuata la nostra cultura. I passi del "Levitico" che abbiamo citato sono molto più importanti della raccomandazione di non mangiare i capretti nel latte della madre, eppure nessuno mai ne parla. Per quale motivo? Perché mostrano a chiare lettere come, invece di

costituire un ostacolo e una tentazione per gli uomini, la legge cerchi, per prima, di evitare gli ostacoli e di prevenire le occasioni di caduta.

Sono i padri e i figli, sono i vicini e gli amici che divengono ostacoli gli uni per gli altri. L'Antico Testamento si avvicina a questa verità, ma non la esplicita mai fino in fondo; non la fa mai veramente propria. Nella sua divinità dunque, come in quella del cristianesimo sacrificale, permangono resti di sacralizzazione violenta; vi è tutta una violenza che continua a essere attribuita alla vittima espiatoria divina e che, di conseguenza, non è ancora interamente ricaduta sulla "generazione" esposta al messaggio evangelico.

Via via che scompaiono le barriere tra gli uomini, si moltiplicano gli antagonismi mimetici, e gli uomini diventano gli uni per gli altri quella pietra d'inciampo che l'Antico Testamento presenta come posta da Yahvè stesso sotto i passi sia dell'uno sia dell'altro. Eppure il pensiero moderno, in modo sempre più ridicolo, assimila questa pietra a una legge che in realtà progressivamente svanisce. Arrivare alla sistemazione evangelica significa abolire qualsiasi vittima espiatoria divina o umana, giungere dunque al termine del processo, e riconoscere che, in un mondo in cui vi sono sempre meno barriere fisse e istituzionalizzate, ci sono maggiori possibilità perché gli uomini diventino l'uno per l'altro l'ostacolo affascinante, perché si scandalizzino reciprocamente.

Guai al mondo per gli scandali! Certo è fatale che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo! Dato che gli uomini non vogliono comportarsi come sarebbe necessario per trasformare senza sofferenze e pericoli il Regno della violenza in Regno di Dio, è inevitabile che avvengano scandali. E' un processo storico ineluttabile, ma non ha nulla a che vedere con la divinità. Lo scandalo avviene sempre tramite l'uomo e raggiunge sempre altri uomini, in un processo circolare che è quello dei doppi e di tutte le incarnazioni del desiderio mimetico di cui abbiamo trattato nei capitoli precedenti.

Per capire fino in fondo la stretta relazione tra l'errore sacrificale, nell'esegesi propriamente religiosa, e l'errore delle concezioni che credono di sottrarsi al «cristianesimo» col pretesto di fare della lettura sacrificale, confusa con il testo, una nuova vittima espiatoria - il che si riduce, dobbiamo ripeterlo, a perpetuarla - basta osservare la tendenza del puritanesimo religioso, da Origene fino ai nostri contemporanei, a dare un'interpretazione puramente sessuale di questa nozione di scandalo la cui portata, come vediamo, è molto più vasta. Questa polarizzazione sulla sessualità corrisponde nel modo più esatto al pansessualismo della psicoanalisi, che è, in fondo, soltanto un feticismo di questo stesso ostacolo interpretato ancora una volta in un senso troppo unilateralmente sessuale.

Lefort: A conferma delle sue parole, bisognerà aggiungere in appendice a una futura edizione di quest'opera tutte le recensioni che l'accuseranno di misconoscere il carattere fallico e castratore di questa nozione biblica di ostacolo e di scandalo, permettendo così ai loro autori di rassicurarsi tanto sulla loro superiore perspicacia quanto sul potere d'iniziazione senza rivali della sacrosanta psicoanalisi.

Girard: Spero che non perderete quest'occasione... Bisogna, insomma, attendere i Vangeli perché la pietra di scandalo sia completamente demitizzata. Seguire la nozione di ostacolo nella sua evoluzione storica significa seguire la Bibbia nel suo immenso sforzo per liberarsi dei miti sacrificali e approdare alla rivelazione evangelica. Se non comprendiamo lo "skandalon" neo-testamentario, la colpa non è di questa nozione, che non ha nulla di oscuro, ma del fatto che il nostro pensiero resta mitologico e sacrificale, mentre quello dei Vangeli non lo è. Non comprendiamo la concezione puramente mimetica e strutturale che i Vangeli avanzano perché restiamo, come sempre, legati a idee meno avanzate. Crediamo di smontare gli ingranaggi del pensiero più forte servendoci del più debole, un po' come chi tentasse di tagliare il diamante con qualcosa di meno duro:

Ecco io pongo in Sion
una pietra scelta,
angolare, preziosa, saldamente fondata.
Chi crede non vacillerà.
E porrò il diritto come misura
e la giustizia come livella (Is., 28, 16-17).

Oughourlian: Nelle prospettive cristiane tradizionali, che sono sempre troppo influenzate dalla filosofia, non riuscendo a pervenire alla logica propriamente evangelica, il passaggio dal vetero-testamentario al neo-testamentario è definito come una 'spiritualizzazione' e una 'idealizzazione'. Nel caso dello "skandalon", noi vediamo invece che questo passaggio deve essere definito diversamente.

Per passare dal vetero-testamentario al neo-testamentario, non si tratta di smaterializzare l'ostacolo, e di farne una specie di fantasma metafisico; è tutto il contrario. Nell'Antico Testamento, l'ostacolo mantiene un carattere che è insieme troppo cosale e metafisico. Nei Vangeli invece, l'ostacolo è sempre l'altro della fascinazione metafisica, il modello e il rivale mimetico.

Girard: La nozione ha perciò una portata considerevole. Da una parte, è completamente radicata nell'Antico Testamento, e queste sue radici ci impediscono di dimenticare la struttura fondamentale dell'interferenza affascinante, che non trova posto alcuno nelle moderne concezioni del desiderio e che costituisce, evidentemente, la ragione essenziale del loro fallimento. E dall'altra, la nozione evangelica di "skandalon" elimina quanto ancora sussiste di «cosale» e di «reificato», come pure di sacralizzato nella nozione vetero-testamentaria. E' come dire che il testo evita tutti gli scogli simmetrici, gli ostacoli nei quali il pensiero filosofico, dai Greci fino a noi, è continuamente caduto, l'empirismo e il positivismo da un lato, e dall'altro la soggettivazione, l'idealizzazione e la derealizzazione di ogni cosa.

I Vangeli ci dicono che non bisogna cercare Cristo nei falsi estremismi e nelle false opposizioni suscitate dagli antagonismi crescenti dei doppi. La rivelazione, quando verrà, sarà folgorante:

«Se dunque vi dicono: "Eccolo, è nel deserto", non ci andate; "Eccolo, è nelle stanze interne", non ci credete. Come la folgore viene da levante e brilla fino a ponente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Dovunque sia il cadavere, lì si raduneranno gli avvoltoi» (Matt., 24, 26-28).

Anche nell'accezione moderna, che fa dello scandalo una semplice rappresentazione, lo scandaloso non può mai essere definito in modo univoco. In esso, il desiderio e l'indignazione si rafforzano reciprocamente attraverso un "feedback" che non è qui riconducibile ad altro che al gioco delle interferenze mimetiche; lo scandaloso non sarebbe tale se non si costituisse come esempio irresistibile e impossibile offerto all'imitazione degli uomini, modello e antimodello insieme.

Equivale a dire che lo scandaloso implica quanto può implicare di conforme al gioco mimetico una nozione come quella di risentimento in Nietzsche. Ma lo "skandalon" pone l'accento dove è necessario porlo, ossia sul rapporto modello/discepolo, sulla psicologia "interdividuale" e non sulla psicologia individuale come pretende ancora in Nietzsche la distinzione - sacrificale e vittimaria - tra un desiderio «buono», che sarebbe la «volontà di potenza», e uno «cattivo», che sarebbe il «risentimento» (56).

L'indignazione scandalizzata è sempre desiderio febbrile di differenziare il colpevole e l'innocente, di assegnare le responsabilità, di svelare sino in fondo l'ignominia e di castigarla come si merita. Lo scandalizzato vuole mettere la faccenda in chiaro; c'è in lui un'ardente passione di portare alla luce lo scandalo e di esporlo alla gogna. Questo atteggiamento di curiosità avida e morbosa si ricollega, naturalmente, alla passione demistificatrice di cui abbiamo parlato sopra. E' lo scandalo a richiedere sempre la demistificazione e la demistificazione, invece di porre fine allo

scandalo, lo propaga ovunque e lo universalizza. Tutta la cultura contemporanea non è altro che questo. E' necessario lo scandalo per demistificare e la demistificazione rafforza lo scandalo che pretende di combattere. Più le passioni si esasperano, e più la differenza tra gli avversari si annulla.

E' il processo della crisi mimetica, insomma, ma spinto fino a un paradosso inaudito. Lo scandalo, infatti, è la violenza stessa e il sapere violento della violenza, talvolta in forme più che mai cruento ed esplicite, le grandi persecuzioni e continenti interi sotto il peso dell'oppressione più grottesca, ma anche in forme sottili e nascoste che si presentano nel linguaggio della non-violenza e della sollecitudine nei riguardi di tutti gli sventurati.

Se si esaminano i testi evangelici, si vede che, pure dove non si fa menzione dello "skandalon", si tratta dello stesso tipo di rapporti interdividuali; è sempre denunciato il gioco dello scandalo e della demistificazione reciproca in testi alla cui perfezione non si può aggiungere o togliere nulla:

«Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: "Permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio", mentre nel tuo occhio c'è una trave? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello» (Matt., 7, 1-5).

La pagliuzza è un giudizio temerario di cui il mio fratello si rende colpevole nei riguardi altrui. E' sempre l'ipocrisia che crede di cavarsela abilmente denunciando l'ipocrisia dell'altro.

Non è il caso a collocare la trave nell'occhio capace di scoprire la pagliuzza. La perspicacia del critico è reale. La pagliuzza si trova effettivamente nell'occhio del fratello che condanno. Ma non mi accorgo che la mia condanna riproduce i tratti strutturali dell'atto condannabile, in una forma resa più evidente dall'incapacità di tale

perspicacia di rivolgersi contro di sé. A ogni livello di questa spirale, il giudice ritiene di sfuggire al giudizio che esprime sugli altri. Si crede sempre dall'altra parte di qualche 'taglio epistemologico' insuperabile, in qualche 'tipo logico' o in qualche 'metalinguaggio' che lo pone al riparo dalla circolarità che constata con tanto brio a tutti i livelli posti al di sotto di lui.

Nella metafora evangelica, la serie pagliuzza/trave resta aperta; nulla viene a interrompere la circolarità del giudizio. Non c'è luogo da cui la verità possa parlare, eccetto quello da cui parla Cristo, quello della vittima perfettamente innocente e non violenta, e che egli è il solo a occupare.

Nell'"Epistola ai Romani" figura un'altra espressione della stessa simmetria tra i doppi, del giudizio che cerca sempre di saldare il conto con l'altro senza mai riuscirci. E' il commento perfetto della pagliuzza e della trave:

«Sei dunque inescusabile, chiunque tu sia, tu che giudichi; perché, mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime azioni» (Rom., 2, 1).

Alla luce di quanto precede, si capisce perché Cristo metta in guardia i discepoli contro lo "skandalon" che egli stesso può costituire per loro. Priva gli uomini degli ultimi appigli sacrificali e si sottrae ogni volta che costoro vogliono sostituirlo a ciò di cui li priva, facendo di lui un capo o un legislatore. Porta a termine la rovina delle forme mitiche e sacrificali che moderano lo scandalo, ma inutilmente, a quanto pare, perché finisce per sprofondare nello scandalo irremissibile della croce.

Ciò che scandalizza i credenti e passa semplicemente per assurdo agli occhi dei non-credenti è il fatto che la croce possa essere presentata come una vittoria. Non capiscono in cosa potrebbe consistere questa vittoria. Se ritorniamo un'ultima volta all'insieme costituito dalla «parabola dei vignaiuoli omicidi» e dai commenti di cui è oggetto, vedremo che vi figura lo scandalo e in posizione significativa.

Gli esegeti non sanno per quale motivo, dopo questa parabola che rivela ancora una volta l'assassinio fondatore, Cristo si presenti come autore di tale rivelazione e come colui che rovescia l'intero ordine della cultura umana, per occupare in modo ormai visibile ed esplicito la posizione della vittima fondatrice. Nel testo di Luca, a questa prima aggiunta, che pare a molti già sviante e superflua, fa seguito lo scandalo che sembra ancora più fuori luogo e che considerano il risultato di una pura e semplice 'contaminazione verbale', o metonimica. Il simbolismo della pietra angolare, in altri termini, richiamerebbe la pietra di scandalo, ma l'accostamento, in ultima analisi sarebbe senza capo né coda. Ecco il passo in questione

«... fissando lo sguardo su di loro, disse: "Che significa dunque quello che è scritto:

«"La pietra che gli edificatori avevano scartato, è diventata la pietra angolare?

«"Chiunque cadrà sopra questa pietra si sfracellerà e colui sul quale essa cadrà sarà stritolato"» (Luca 20, 17-18).

Certi commentatori si affliggono, come sempre, per una cattiveria che farebbe torto al messaggio evangelico, soprattutto nel testo di Luca, considerato sempre come il più benevolo. Si consolano all'idea che la frase minacciosa non abbia veramente posto nel testo, che vi sia introdotta in virtù di un'associazione puramente omonimica.

In realtà qui si tratta di ben altro che di una questione di parole. Se non lo comprendiamo al punto in cui ora siamo giunti, abbiamo veramente occhi per non vedere e orecchi per non sentire. Lo scandalo per eccellenza è la vittima fondatrice finalmente rivelata e il ruolo che Gesù svolge in questa rivelazione. E' infatti quello che ci dice il salmo citato da Gesù. Tutto l'edificio culturale poggia su questa chiave di volta che è la pietra scartata dagli edificatori. E Cristo è davvero questa pietra divenuta visibile. Perciò non c'è vittima che non sia lui, e non si può soccorrere una qualsiasi vittima

senza soccorrere lui stesso. L'incomprensione e l'incredulità degli uomini poggiano certamente qui sulla loro incapacità di riconoscere il ruolo che svolge la vittima fondatrice nell'antropologia fondamentale.

Che non sia fortuita l'associazione tra la pietra angolare e la pietra di scandalo, lo dimostra, certo per primo, tutto l'Antico Testamento, dove essa è già presente, ma in una forma meno esplicita e soprattutto meno razionale. Vi è anche un altro testo del Nuovo Testamento, in cui si ritrova questa associazione, la prima "Epistola di Pietro":

«L'onore, dunque, è per voi che credete, ma per gli increduli la pietra che hanno scartato gli edificatori è divenuta la pietra angolare, una pietra d'inciampo e uno scoglio "che fa cadere". Contro di essa urteranno coloro che non credono alla Parola; a questo infatti sono stati destinati» (2, 7-8).

La croce è lo scandalo supremo non semplicemente nel senso della maestà divina che soccombe al supplizio più ignobile; delle cose analoghe si ritrovano, infatti, nella maggior parte delle religioni, ma nel senso più radicale di una rivelazione, a opera dei Vangeli, del meccanismo fondatore di ogni prestigio mondano, di ogni sacralizzazione, di ogni significato culturale. L'operazione evangelica sembra essere quasi omologa a tutte le precedenti operazioni religiose. Per questo motivo tutti i nostri pensatori non vi vedono la minima differenza. In realtà, all'interno di questa apparente somiglianza, si svolge un'altra operazione, propriamente inaudita, che scredita e decostruisce tutti gli dèi della violenza, perché rivela il vero Dio che non ha in sé la minima violenza. Tutta l'umanità post-evangelica ha sempre sbattuto e sbatte sempre la testa contro questo mistero. Non è dunque una vana minaccia, e neppure una cattiveria gratuita a far dire al Testo per eccellenza quello che in seguito ha continuato e continuerà ad accadere, malgrado le circostanze attuali rendano questa rivelazione sempre più manifesta. Come per i primi uditori del Vangelo, la pietra

scartata dagli edificatori costituisce per noi la pietra d'inciampo permanente. Rifiutando di intendere quello che ci è detto, noi ci forgiamo il destino più temibile. E nessuno, al di fuori di noi, ne è responsabile.

Per tutti coloro che si precludono l'intelligenza del testo e reagiscono da scandalizzati, Cristo svolge questo ruolo scandaloso. Questo ruolo è spiegabile, seppur paradossale, perché Cristo non offre il minimo appiglio alla rivalità e alle interferenze mimetiche. Non c'è in lui desiderio di appropriazione. Ogni volontà orientata veramente su Gesù, di conseguenza, non urterà mai contro il minimo ostacolo. Il suo giogo è facile e il suo fardello leggero. Non rischiamo di restare impigliati nell'opposizione maligna dei doppi.

I Vangeli e il Nuovo Testamento non predicano affatto una morale della spontaneità. Non pretendono che l'uomo rinunci all'imitazione; raccomandano di imitare il solo modello che non rischia, se lo imitiamo veramente come imitano i fanciulli, di trasformarsi per noi in rivale affascinante:

«Chi pretende di dimorare in Lui deve anche comportarsi come lui si è comportato» (1 Giov., 2, 6).

Ai prigionieri dell'imitazione violenta che procedono sempre verso la chiusura, si oppongono i fedeli dell'imitazione non violenta, che non possono incontrare alcun ostacolo. Le vittime del desiderio mimetico, come si è visto, sono coloro che bussano a tutte le porte ostinatamente chiuse, e cercano solo dove non c'è nulla da trovare. Alla scommessa sempre perduta che punta all'essere nella resistenza più ostinata, si oppone la via del Regno, arida in apparenza, ma in realtà l'unica feconda e in verità facile, poiché, anche se ci attendono delle opposizioni molto reali, non sono nulla accanto agli ostacoli suscitati dal desiderio metafisico:

«Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto. Poiché chiunque chiede, riceve; chi cerca, trova, e a chi bussa, sarà aperto» (Matt., 7, 7-8).

Seguire Cristo significa rinunciare al desiderio mimetico, dunque approdare a questo risultato. Un attento esame del testo evangelico rivelerà, un po' dovunque, la presenza di un tema riguardante l'ostacolo temuto dal fedele, e tolto all'ultimo momento, nello stesso istante in cui costui credeva di urtarvi. L'esempio più impressionante è quello delle donne al mattino della Resurrezione. Hanno nella testa solo storie di cadaveri, di imbalsamazione e di tomba. Sono angosciate all'idea della pietra che chiude la tomba e dovrebbe impedire di raggiungere lo scopo dei loro sforzi che è, naturalmente, il cadavere di Gesù. Dietro gli ostacoli, ci sono soltanto dei cadaveri: tutti gli ostacoli sono una sorta di tombe. Quando esse giungono, non c'è più nulla di quanto si aspettavano; non c'è più né ostacolo né cadavere:

«Passato il sabato, Maria di Magdala e Maria, madre di Giacomo, e Salomé comprarono oli aromatici per andare a imbalsamare Gesù. E di buon mattino, il primo giorno della settimana, vennero al sepolcro al levar del sole. Esse dicevano tra loro: "Chi ci rotolerà la pietra dell'ingresso del sepolcro?". Ma, levando lo sguardo, vedono che la pietra è rotolata; eppure essa era molto grande» (Marco, 16, 1-4).

NOTE.

N. 1. G. Bateson, "Toward a Theory of Schizophrenia", in "Steps to an Ecology of Mind", p.p. 201-227 (trad. it. "Verso un'ecologia della mente", p.p. 244-274). Si vedano anche gli altri saggi di questo volume, specialmente, "Minimal Requirements for a Theory of Schizophrenia", p.p. 244-270, e "Double Bind", 1969, p.p. 271-278 (trad. it. cit., p.p. 293-302).

N. 2. G. Bateson, "Naven", p.p. 175-197 (trad. it. parziale in "Uomo e mito nelle società primitive").

N. 3. P. Walzlavick, J. Beavin, D. Jackson, "Pragmatics of Human Communication", p.p. 73-230 (trad. it. "Pragmatica della comunicazione umana", p.p. 72-226). A. Wilden fa un interessante tentativo di critica e di conciliazione tra la "Communication Theory" e le opere della scuola strutturalista francese, con particolare riferimento a J. Lacan. La maggior parte dei suoi saggi sono raccolti in "System and Structure".

N. 4. Per questo motivo Lévi-Strauss aveva ragione finora di affermare che un procedimento scientifico, in antropologia, non poteva tener conto del desiderio.

N. 5. "A' l'ombre des jeunes filles en fleur", in "A" la recherche du temps perdu", 1, p.p. 788-789 (trad. it. "All'ombra delle fanciulle in fiore", in "Alla ricerca del tempo perduto", p. 392).

N. 6. E. Benveniste, "Le vocabulaire des institutions indo-europeennes", 2°, p.p. 57-69 (trad. it. "Il vocabolario delle istituzioni indo-europee", 2°, p.p. 327-336). Si veda anche "La Violence et le sacré", p.p. 212-215 (trad. it. cit., p.p. 201-203).

N. 7. E. Morin, "Le paradigme perdu", p.p. 109-127 (trad. it. "Il paradigma perduto", p.p. 97-113).

N. 8. A. Huxley, "The Devils of Loudun" (trad. it. "I diavoli di Loudun").

N. 9. Tra i numerosi lavori di Ch. Pidoux, si veda specialmente "Les états de possession rituelle chez les mélando-africains", in «L'évolution psychiatrique», 11°, 1955, p.p. 271-283.

N. 10. Si può consultare utilmente l'opera magistrale di H. F. Ellenberger, "The Discovery of the Unconscious" (trad. it. "La scoperta dell'inconscio"), come pure l'interessante studio di D. Barrucand, "Histoire de l'hypnose en France".

N. 11. P. Janet, "Névroses et idées fixes", p.p. 427-429.

N. 12. Si legga sull'argomento l'eccellente studio di C. M. Prévost, "Janet, Freud et la psychologie clinique".

N. 13. I primi studi di H. Faure su questo argomento sono riassunti nell'opera, "Cure de sommeil collective et psychothérapie de groupe". Da allora sono proseguite numerose ricerche sotto la sua direzione nel reparto di Psichiatria infantile-giovanile di Bonneval, e non sono state ancora pubblicate.

N. 14. Confronta I. M. Lewis, "Ecstatic Religion", p.p. 73-75; M. Leiris, "La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar". Bisogna anche leggere il cap. 8 di "Massenpsychologie und Ich-Analyse" sui rapporti tra innamoramento e ipnosi, «Verliebtheit und Hypnose», in "Gesammelte Werke", 13°, p.p. 122-128 (trad. it. "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", in "Opere", 9°, p.p. 299-304). I primi scritti di Freud sull'ipnosi sono raccolti nel primo volume della "Standard Edition".

N. 15. Confronta R. A. Hinde, "La ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus", in "Le comportement rituel chez l'homme et l'animal", p. 69; K. Lorenz, "On Aggression", p.p. 130-131 (si veda la trad. it. "L'aggressività", p.p. 182-185).

N. 16. Si veda M. Eliade, "Rites and Symbols of Initiation", p.p. 68-72.

N. 17. "Dostojewski und die Vätertötung", in "Gesammelte Werke", 14°, p.p. 397-418 (trad. it. "Dostoevskij e il parricidio", in "Opere", 10°, p.p. 521-538).

N. 18. "Dostojewski und die Vätertötung", in "Gesammelte Werke", 14°, p.p. 407-408; trad. it. "Dostoevskij e il parricidio", in "Opere", 10°, p. 528.

N. 19. "Mensonge romantique et vérité romanesque", p.p. 50-52 (trad. it. "Struttura e personaggi nel romanzo moderno", p.p. 41-42).

N. 20. G. Flaubert, in "Oeuvres", 2°, p. 810 (trad. it. "Bouvard e Pécuchet", p. 90).

N. 21. "Zur Einführung des Narzissmus", in "Gesammelte Werke", 10°, p. 154 (trad. it. "Introduzione al narcisismo", in "Opere", 7°, p. 458).

N. 22. "Massenpsychologie und Ich-Analyse" e "Das Ich und das Es", in "Gesammelte Werke", 13°, p.p. 75-161 e 237-289 (trad. it. "Psicologia delle masse e analisi dell'io" e "L'io e l'Es", in "Opere", 9°, p.p. 261-330 e 475-520). Si veda anche "La Violence et le sacré", p.p. 235-264 (trad. it. cit., p.p. 222-250).

N. 23. Confronta G. Deleuze e F. Guattari, "L'Anti-Oedipe" (trad. it. "L'anti-Edipo"); R. Girard, "Système du délire".

N. 24. "Zur Einführung des Narzissmus", in "Gesammelte Werke", 10°, p. 154 (trad. it. "Introduzione al narcisismo", in "Opere", 7°, p. 458).

N. 25. "Zur Einführung des Narzissmus", in "Gesammelte Werke", 10°, p.p. 155-156 (trad. it. "Introduzione al narcisismo", in "Opere", 7°, p. 459).

N. 26. Confronta S. Freud e L. Andreas-Salomé, "Briefwechsel". Il testo di P. Roazen, "Brother Animal. The Story of Freud and Tausk" (trad. it. "Fratello animale. La storia di Freud e Tausk"), apre la strada a una esplorazione più completa dei rapporti interdividuali all'interno del gruppo di Freud. Vi sono molte osservazioni suggestive su tali rapporti in M. Robert, "La révolution psychanalytique". Sul narcisismo, i contributi di A. Green, G. Rosolato, H. Damisch e molti altri, in «Nouvelle revue de psychanalyse», 13°, mi sembrano pervasi da intuizioni talvolta sorprendenti, ma entro un disegno che necessariamente restringe la loro rilevanza, essendo lo stesso che stiamo ora criticando. Si veda anche F. Roustang, "Un destin si funeste".

N. 27. "Das Unheimliche, in "Gesammelte Werke", 12°, p.p. 227-268 (trad. it. "Il perturbante", in "Opere", 9°, p.p. 81-114).

N. 28. "A l'ombre des jeunes filles en fleur", in "A la recherche du temps perdu", 1°, p.p. 788-795 (trad. it. cit., p. 391).

N. 29. Ibid., p. 793 (trad. it. cit., p.p. 396-397).

N. 30. Ibid., p. 791 (trad. it. cit., p. 394).

N. 31. Ibid., p. 790 (trad. it. cit., p. 393).

N. 32. R. Girard, "Perilous Balance: a Comic Hypothesis". Sugli elementi di «rivelazione sacrificale» nel pensiero di Baudelaire, si veda P. Pachet, "Le Premier Venu".

N. 33. "A l'ombre des jeunes filles en fleur", in "A la recherche du temps perdu", 1°, p.p. 792-793 (trad. it. cit., p. 396).

N. 34. Ibid., p. 795 (trad. it. cit., p. 398).

N. 35. Ibid., p. 795 (trad. it. cit., p. 399).

N. 36. Ibid., p.p. 794-795 (trad. it. cit., p. 398).

N. 37. "Dostojewski und die Vätertötung", in "Gesammelte Werke" 14°, p.p. 415, 418 (trad. it. "Dostoevskij e il parricidio", in Opere, 10°, p.p. 534, 537).

N. 38. "Du côté de chez Swann", in "A la recherche du temps perdu", 1°, p.p. 67-68, p.p. 119-133.

N. 39. "Mensonge romantique et vérité romanesque", p.p. 289-312 (trad. it. cit., p.p. 249-269).

N. 40. "Jean Santeuil", 3°, p.p. 66-73; "Du côté des Guermantes", in "A la recherche du temps perdu", 2°, p.p. 37-44.

N. 41. J. Lacan, "Ecrits" (trad. it. "Scritti").

N. 42. Jenseits des Lustprinzips, in "Gesammelte Werke", 13°, p. 14 (trad. it. "Al di là del principio di piacere", in "Opere", 9°, p. 201).

N. 43. Ibid., p.p. 14-15 (trad. it. cit., p.p. 202-203).

N. 44. Ibid., p. 15 (trad. it. cit., p. 203).

N. 45. Ibid. (trad. it. cit., p. 203).

N. 46. Ibid., p. 13 (trad. it. cit., p. 201).

47. Ibid., p. 15 (trad. it. cit., p. 203).

N. 48. "Jenseits des Lustprinzips", in "Gesammelte Werke", 13°, p.p. 20-21 (trad. it. "Al di là del principio di piacere", in "Opere", 9°, p.p. 207-208).

N. 49. Si veda libro terzo, cap. 4, «Come riprodurre un triangolo?».

N. 50. M. Serres, "La traduction", p.p. 73-104.

N. 51. Si veda libro terzo, cap. 4, «Le metafore del desiderio».

N. 52. Si veda in particolare «Le Requiem structuraliste», p.p. 75-89.

N. 53. Confronta F. Zorell, "Lexicon graecum Novi Testamenti", p.p. 1206-1207.

N. 54. "La Bible: L'Ancien Testament", 1°, p. 348; "Bible de Jérusalem", p. 125.

N. 55. Si veda libro primo, cap. 4.

N. 56. R. Girard, "Superman in the Underground", in «Modern Language Notes», dicembre 1976, p.p. 1161-1185.

PER CONCLUDERE...

Lefort: Quando lei parla di un senso irrecusabile, deve aspettarsi che le sia posta la famosa domanda «da che punto di vista parla?» sempre polemica e retorica, certamente, perché si tratta di dimostrare che all'interno del linguaggio non esiste alcun luogo privilegiato da cui potrebbe rivelarsi una verità assoluta.

Girard: Sono completamente d'accordo che un luogo simile non esiste; per questo motivo, come abbiamo già visto, la Parola che si afferma come assolutamente vera parla soltanto in posizione di vittima in atto di farsi espellere. La sua presenza in mezzo a noi non è umanamente spiegabile.

Che non si tratti in questo caso di una formula retorica, lo prova il fatto che per duemila anni questa parola è rimasta misconosciuta pur nell'enorme pubblicità che riceveva. Questo misconoscimento sta oggi crollando, per importanti ragioni storiche di cui abbiamo parlato e ciò avviene per tutti gli uomini "nello stesso tempo".

Nel contesto puramente etnologico delle nostre prime discussioni, la vittima fondatrice appariva soltanto come la prima ipotesi coerente nelle scienze dell'uomo. Alla domanda «da che punto di vista parla?», dunque rispondevo: «Non lo so affatto e mi importa poco. Confrontiamo i vostri risultati con i miei». Sfortunatamente coloro che pongono la domanda «da che punto di vista parla?» non si interessano poi molto ai risultati concreti. Parlano tanto dei testi, ma non fanno mai parlare molto i testi. Quando si possiede un'ipotesi così efficace come la nostra, c'è ben altro da fare che rispondere alla domanda «da che punto di vista

parla?». Non si sa mai da che punto di vista parla un'ipotesi e la cosa non ha assolutamente importanza.

Nel contesto della rivelazione evangelica, la situazione si presenta un po' diversa. Non posso più credere che l'ipotesi si sia presentata a me per primo. Si tratta unicamente di una ri-scoperta, che si iscrive nel processo storico entro cui si inscrivono pure i precedenti tentativi di ridurre a sistema l'antropologia e il desiderio. Mi rendo conto che tutto è governato, in ultima analisi, dallo stesso testo evangelico, nell'aldilà dell'inevitabile lettura ancora sacrificale che da esso scaturisce necessariamente, e della crisi mimetica susseguente.

La nostra individuazione della vittima fondatrice è completamente determinata dall'individuazione preliminare, che è la sola essenziale, operata dal testo evangelico. C'è motivo di pensare che ci sfuggano degli aspetti molto importanti che un giorno saranno rivelati. Ogni individuazione della verità resta soggetta al testo evangelico. E l'attuale individuazione non deve poggiare su un rapporto privilegiato con questo testo, oppure su una capacità di lettura particolarmente rilevante. E' piuttosto attraverso la storia, cui esso indirettamente ha dato inizio, è grazie alla lenta decomposizione del cristianesimo sacrificale che la lettura autentica del testo evangelico si impone sempre di più. Sotto la pressione di circostanze che abbiamo noi stessi forgiato, siamo irresistibilmente costretti a correggere l'errore della lettura sacrificale. Avendo rifiutato di prendere sul serio gli avvertimenti che questo testo ci rivolge a proposito della violenza, è logicamente sotto l'aspetto di una violenza ormai illimitata che la verità di questo testo, si deve annunciare a noi. Questa violenza illimitata appare infatti, per la prima volta, come puramente umana e non più divina, senza che ne risultino immediatamente conseguenze irrimediabili per l'umanità demitizzata.

Tutti i dati dell'antropologia fondamentale nel suo rapporto con la Scrittura giudeo-cristiana sono ormai a disposizione di tutti gli uomini. C'è solo da raffrontare tra loro tutti i testi, evangelico, etnologico e storico, c'è solo da dare l'ultimo tocco, e tutto si

rovescia nel senso non sacrificale. Poiché quest'ultimo tocco è la conseguenza di tutte le teorie critiche del diciannovesimo e ventesimo secolo, bisognava pure che qualcuno finisse per darlo.

La prova che ci collochiamo nella stessa traiettoria storica delle persone di cui abbiamo parlato, sta nel fatto che li trattiamo con lo stesso spirito polemico e la stessa ingiustizia audace da essi dimostrata verso i loro predecessori. Come loro, siamo mossi dall'ambizione mondana di rifiutare i pensieri dominanti e di soppiantarli. Il nostro unico vantaggio è che ci troviamo in un punto più avanzato di una sola e identica spinta storica che si accelera sempre di più e porterà a una sempre maggiore verità.

Oughourlian: La sua risposta alla domanda «da che punto di vista parla?» non può soddisfare quelli che sempre la pongono. Poggia su una nozione della storia che lo strutturalismo e i suoi esiti non possono accettare. La considereranno soltanto una regressione surrettizia verso una forma o un'altra di hegelismo.

Girard: Lo temo infatti. E tuttavia questa nozione della storia non ci obbliga a modificare quanto abbiamo detto dell'ipotesi e del suo carattere scientifico. L'ipotesi ha un carattere scientifico perché non è direttamente accessibile all'intuizione empirica o fenomenologica. Per lo spirito filosofico che domina ancora le metodologie delle scienze dell'uomo, è inconcepibile la nozione stessa di ipotesi. Tutto resta sottomesso a un ideale di immediata padronanza, di contatto diretto con i dati, che costituisce forse un aspetto di quella che nella nostra epoca è chiamata «metafisica della presenza». Una disciplina diventa veramente scientifica solo quando rinuncia a questo ideale di padronanza diretta e considera i dati con sufficiente distacco da chiedersi se il principio a partire dal quale essi diverrebbero realmente riducibili a sistema non sia inaccessibile all'intuizione diretta.

Lo spirito scientifico, insomma, è una specie di "humilitas" astuta che accetta di scostarsi dai dati e di cercare lontano quanto non è stato possibile scoprire più vicino. Per lo spirito filosofico, scostarsi

così dai dati significa rinunciare al solo sapere possibile che è presa immediata, appropriazione senza mediazioni. Lo scarto che sopprime una certezza in realtà ingannevole, assicura al contrario la sola possibilità di verifica che interessa alla scienza. Se l'ipotesi è abbastanza lontana dai dati da restarne separata, sarà possibile effettuare quei confronti, in precedenza impossibili, i soli a poterci far sapere se l'ipotesi è adeguata o inadeguata.

Lefort: E' interessante osservare come Lévi-Strauss, ne "La pensée sauvage", si abbandoni a considerazioni sul pensiero scientifico nelle quali la nozione di ipotesi non svolge alcun ruolo. Il pensiero scientifico è definito come pensiero degli ingegneri (1). In realtà, il vero pensiero scientifico è quello della ricerca pura che formula delle ipotesi, a partire dalle quali diventano possibili certe applicazioni. Gli ingegneri operano soltanto a livello delle applicazioni.

Girard: La critica delle scienze dell'uomo, in "Les mots et les choses" di Michel Foucault, si fonda sulla nozione di "allotropo empirico-trascendentale" (2). Sarebbe come dire che l'uomo è insieme l'oggetto e il soggetto del sapere. Si tratta di una critica filosofica delle metodologie filosofiche nelle scienze dell'uomo. E' il vecchio argomento dell'occhio che non può guardare se stesso, eccetera.

Di tale argomento la scienza non si cura. Non tiene in alcun conto una possibilità certo mai realizzata nelle scienze dell'uomo, ma nient'affatto impensabile, la possibilità di un sapere ipotetico, nel senso in cui è ipotetica la tesi di Darwin.

E' certamente impossibile affermare in anticipo che può essere scoperta un'ipotesi soddisfacente, oppure che esiste. Noi intraprendiamo questa ricerca solo perché i dati religiosi ed etnologici "sembrano" riducibili a sistema. Nessuno può affermare che lo sono "prima che siano effettivamente ridotti a sistema".

Lo spirito scientifico è assoluta aspettativa. Che questo spirito scientifico manchi ancora nelle scienze dell'uomo, lo dimostra il

fatto che nessuno o quasi, davanti alla mia ipotesi, si chiede: «Funziona questa cosa?». Mi si oppongono delle obiezioni teoriche e dogmatiche. La maggior parte delle menti resta dominata dalla «metafisica della presenza».

Oughourlian: E tuttavia, se seguo il suo ragionamento, bisogna che questa metafisica sia incrinata perché la sua ipotesi diventi formulabile, e sia anche qui formulata. Finché la filosofia rimane valida, ogni pensiero dell'ipotesi resta inconcepibile. Per accedere allo stadio scientifico, le scienze dell'uomo devono diventare ipotetiche e non possono diventare ipotetiche finché le metodologie dogmatiche continuano a illudere.

Girard: La fine delle illusioni per quanto concerne l'efficacia di queste metodologie fa tutt'uno con la fine dell'illusione metafisica e filosofica. Io considero seriamente, come ho già detto, l'idea che la filosofia abbia esaurito le sue risorse. In realtà, questo evento, ammesso che sia tale, si è già verificato da tempo. La crisi della filosofia fa tutt'uno con la crisi di tutte le differenze culturali, ma i suoi effetti sono a lungo differiti e i filosofi che parlano sempre della fine della filosofia affermano nello stesso tempo che non si può pensare al di fuori di essa. Io credo invece che la fine della filosofia significhi, finalmente, la possibilità di un pensiero scientifico nell'ambito dell'uomo, e nello stesso tempo, per quanto strano possa sembrare, il ritorno del religioso; ossia il ritorno del testo cristiano in una luce nuova, non tramite una scienza che gli sarebbe esteriore, ma per il fatto che è esso stesso questa scienza che sta sopraggiungendo nel nostro mondo.

Non solo è questa scienza ma è anche la scienza della propria azione ritardata, in virtù di una sua lettura erronea che è da esso palesemente prevista, con tutti gli effetti di differenza che ne derivano. Non c'è nessuna contraddizione a presentare l'ipotesi della vittima espiatoria 1) come un'ipotesi scientifica analoga a tutte le altre e 2) affermare al tempo stesso che il sorgere di questa ipotesi è il risultato di una storia governata dal testo in cui la stessa ipotesi

figura nella sua formulazione originaria, perfettamente esplicita benché, paradossalmente, mai individuata dalle innumerevoli letture di questo testo.

Lefort: Le diranno, certamente, che è lei a perdersi nella metafisica più irrazionale. Risponderà, penso, che questa ipotesi totale è innanzitutto il mezzo per rendere intelligibili non soltanto i testi dell'etnologia religiosa, ma il testo del mondo occidentale e moderno, spiegando in particolare l'apparizione in questo mondo del «testo di persecuzione», e di quanto ne deriva...

Girard: Tutto è ormai subordinato all'ipotesi e al testo che la formula perché tutto diventa leggibile alla loro luce.

Esistono individui che non capiscono come si possano violare certi tabù del pensiero attuale; non capiscono che nella ricerca tutto deve essere subordinato ai risultati. Trasformano in ideologia dei principi metodologici imposti da un certo stato del sapere e che non devono costituire delle barriere ai progressi ulteriori.

Gli epigoni pongono tanto più volentieri l'accento sui tabù metodologici del presente in quanto si collocano alla retroguardia del movimento cui aderiscono e così possono concepire ciò che lo minaccia soltanto nella forma di una regressione a un passato da cui non si sono ancora svincolati. Interpretano il momento di cui sono testimoni in maniera troppo assoluta, senza accorgersi che un nuovo indirizzo, reso forse possibile proprio da ciò che essi abbracciano in maniera troppo esclusiva, ricondurrà bruscamente nel campo teorico quanto sembrava definitivamente eliminato dal loro schema. Per esempio, si è creduto per qualche tempo, almeno in Francia, che qualsiasi prospettiva evoluzionistica e ogni dimensione temporale fossero più o meno eliminate dalle scienze dell'uomo dal sincronismo strutturalista. Domani nessuno più ne parlerà.

Da circa due secoli, i soli pensieri vigorosi sono esclusivamente critici e distruttivi. Penso che compiano contro il senso mitologico, benché mai fino in fondo, una certa lotta la cui prima ed essenziale

testimonianza, nel nostro mondo, rimane quello che abbiamo chiamato «il testo di persecuzione» (3). Questi pensieri sono dunque inseparabili dal dominio che esercita sul nostro universo il testo giudeo-cristiano. Questi pensieri si dirigono tutti verso la rivelazione del meccanismo fondatore; tendono tutti, senza saperlo, a ricollegarsi a quanto è già formulato in questo testo e a renderlo manifesto. Tutto ciò avviene ancora per mezzo del desiderio mimetico e degli impulsi sacrificali. Tutti questi pensieri denunciano delle forme particolari di persecuzione e le denunciano a spese di altre forme che restano in ombra e che si perpetuano o anche si aggravano.

Sia nei discorsi privati del delirio e della psicosi sia nei discorsi politici e sociologici, la decostruzione del senso è inseparabile dall'esibizione, ancora unilaterale e vendicativa, di alcune vittime invece che di tutte. Il principio vittimario in quanto universale rimane nascosto.

Ciò che caratterizza i nostri discorsi, anche i più ameni e apparentemente benevoli, anche quelli che vogliono essere i più insignificanti, è la loro natura radicalmente polemica. Le vittime ci sono sempre e ci sono sempre delle armi che ciascuno affila contro il vicino in uno sforzo disperato per procurarsi da qualche parte, fosse pure in un avvenire utopico indeterminato, una zona d'innocenza da abitare da solo o in compagnia di un'umanità rigenerata. Così, per un paradosso strano e tuttavia logico, il sacrificio stesso diventa la posta in gioco nella lotta tra i doppi, mentre ciascuno accusa gli altri di abbandonarvisi, e cerca di saldare il conto con il sacrificio mediante un ultimo sacrificio che espellerebbe il male per sempre. «Fino a Giovanni ci furono la Legge e i Profeti; da allora il Regno di Dio è annunciato e tutti tentano di entrarci con la violenza» (Luca, 16, 16).

Questo doveva accadere, poiché gli uomini non vogliono rinunciare al sacrificale di comune accordo, e tutti insieme. Ma tutti questi pensieri hanno compiuto la loro opera negativa. Facevano a pezzi e divoravano le forme sacrificali che li precedevano e ormai non rimane loro nulla da mettersi sotto i denti; possono soltanto

distruggersi a vicenda; sono morti, ormai, quanto le loro vittime. Assomigliano a quei parassiti che, per mancanza di alimenti, finiscono per morire sulla carcassa degli animali che hanno ucciso.

Questo fallimento non passa più inosservato, come pure il modo in cui avviene, in quella stupefacente circolarità del giudizio che, nel nostro mondo, si ritorce immancabilmente contro il suo autore: «Non giudicare, uomo, perché tu che giudichi fai le medesime azioni». Ne abbiamo sotto gli occhi un esempio colossale che soltanto gli intellettuali più coraggiosi cominciano a valutare (4). Legioni di intellettuali, intere generazioni si sono dedicate a denunciare la complicità, spesso reale, dei loro contemporanei verso forme sociali oppressive e tiranniche. Ed ecco si ritrovano ora essi stessi imputati di complicità con la più spaventosa oppressione, e la più tremenda tirannia mai generata dalla storia crudele degli uomini.

Davanti a tale spettacolo, siamo tentati di concludere che il pensiero critico non è altro che un'opera di giustificazione personale e vi si deve rinunciare perché riesce solo a istigare gli uomini gli uni contro gli altri. Fuggiamo l'universale, desideriamo rifugiarci in qualche regionalismo intellettuale, forse abiurando il pensiero stesso.

Lefort: Il fallimento della modernità non fa che prolungarsi e ampliarsi nell'immensa ondata di scetticismo che gli subentra.

Girard: Ci dicono che non c'è linguaggio degno di fede all'infuori delle equazioni mortifere della scienza, da una parte, e di una parola, dall'altra, che riconosce la propria futilità e si rifiuta asceticamente all'universale. Sulle congiunzioni inaudite di cui siamo testimoni, sull'unificazione, sempre più reale, dell'umanità intera in una sola società, non ci sarebbe da dire nulla di decisivo, e neppure di pertinente. Tutto ciò non avrebbe alcun interesse. Bisognerebbe inchinarsi davanti ai sistemi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, perché danno prova della loro potenza... esplosiva, ma non ci sarebbe posto per nessun pensiero

ad altezza d'uomo, per nessuna riflessione che affrontasse l'enigma di una situazione storica senza precedenti, la morte di tutte le culture.

Votare gli uomini al non-senso e al nulla nel momento stesso in cui possiedono i mezzi per annientare tutto in un batter d'occhio; affidare l'avvenire dell'ambiente umano a individui i quali hanno ormai come unica guida i loro desideri e i loro «istinti di morte» è qualcosa che non rassicura, e che la dice lunga sull'incapacità della scienza e delle ideologie moderne di controllare le forze che hanno messo a nostra disposizione.

E questo scetticismo assoluto, questo nichilismo della conoscenza si presenta spesso in modo tanto dogmatico quanto i dogmatismi che lo precedono. Si rifiutano ormai ogni certezza e ogni autorità ma con un tono più deciso e autoritario che mai.

Ci si libera di un puritanesimo, nel mondo moderno, solo per cadere in un altro. Non si vuole più privare gli uomini della sessualità, ma di qualcosa di cui hanno ancora più bisogno, il senso. L'uomo non vive solo di pane e di sessualità. Il pensiero attuale è la castrazione suprema, perché è la castrazione del significato. Tutti sono lì a sorvegliare il vicino per sorprenderlo in flagrante delitto di credere in una qualsiasi cosa; abbiamo lottato contro i puritanesimi dei nostri padri solo per cadere in un puritanesimo ben peggiore del loro, il puritanesimo della significazione che uccide tutto ciò con cui viene in contatto; inaridisce tutti i testi, diffonde la noia più cupa perfino in seno all'inaudito. Dietro il suo aspetto apparentemente sereno e disinvolto, c'è il deserto che propaga intorno a sé.

Oughourlian: Ma il ritrovamento del senso non può avvenire sulla base delle menzogne del passato. Vi si oppongono il pensiero critico che abbiamo assorbito, e più ancora le catastrofi storiche del secolo ventesimo: il fallimento delle ideologie, i grandi massacri totalitari, e la pace attuale esclusivamente fondata sull'unanime terrore atomico. Tutto ciò rende per sempre caduche non solo le

illusioni di Rousseau e di Marx, ma tutto quello che si potrà ancora inventare di tal genere.

Girard: E' enormemente importante ritrovare un senso invincibile e inattaccabile, ma senza barare né con le esigenze derivanti dal mondo terribile in cui viviamo, né con quelle che si impongono alle ricerche più rigorose, il rifiuto di ogni etnocentrismo, per esempio, e anche di ogni antropocentrismo...

Qual è il pensiero in grado di soddisfare queste esigenze? Non certo un pensiero derivato dai maestri del secolo diciannovesimo, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. Non si deve neppure cercarlo tra i miseri resti che si richiamano ancora al cristianesimo, sia nella sua versione direttamente sacrificale, sia nella versione «progressista» che crede di ripudiare il sacrificio, mentre in realtà ne resta più che mai tributaria, perché immola una gran parte di questo testo a un ideale che, per ironia, non vede realizzato proprio in questo unico testo. Il cristianesimo sacrificale continua a brandire delle folgori divine sempre più irrisorie, mentre il suo "doppio" progressista cancella completamente la dimensione apocalittica, privandosi così della carta migliore che ha in mano, col pretesto che è importante innanzitutto assicurare... Penso sia meglio non dire nulla, piuttosto che fare come coloro che, scambiando la Scrittura giudeo-cristiana per un cadavere, tentano di rallentarne la corruzione con massicce iniezioni di cloroformio freudo-marxista trattato strutturalmente...

Noi cerchiamo di far nostre le esigenze del momento che viviamo. Sopravanziamo i nostri predecessori nel rifiuto dell'antropocentrismo perché la nostra antropologia si radica nella vita animale.

E nella continuità con tutti i pensieri critici dei secoli diciannovesimo e ventesimo, e rilanciando ancor più di quanto essi abbiano fatto la sfida iconoclasta del moderno, siamo approdati questa volta non più a una qualsiasi modalità del principio vittimario, che si opporrebbe ancora ad altre modalità, ma al riconoscimento di questo stesso principio, il solo davvero centrale e universale. La tesi della vittima fondatrice è il risultato logico dei

grandi pensieri atei del secolo diciannovesimo. Essa decostruisce completamente il sacro della violenza così come tutti i suoi succedanei filosofici e psicoanalitici.

E sotto la stessa spinta, risorge allora il testo giudeo-cristiano che pareva sempre più simile a tutti gli altri finché la vittima fondatrice non era rivelata. Appare invece di colpo radicalmente diverso, dal momento che tale rivelazione è avvenuta prima di tutto in esso, e noi non abbiamo saputo riconoscerla né assimilarla, come peraltro ha annunciato.

Coloro che si dichiarano fautori di una intertestualità senza frontiere arriverebbero al medesimo risultato se seguissero sino in fondo il principio cui si richiamano, incorporando alle loro analisi il testo etnologico, il testo religioso e il testo di persecuzione. Vedrebbero allora che tutto si sistema in funzione della vittima espiatoria, ma che sorge necessariamente una nuova e unica differenza, mai prima individuata, tra i testi che riflettono il misconoscimento del principio vittimario, tutti mitici o derivati dalla mitologia, e la sola Scrittura giudeo-cristiana che rivela invece questo misconoscimento.

Non si può, certo, separare da questa rivelazione il dinamismo antisacrificale di cui l'intera Scrittura giudeo-cristiana è, in fin dei conti, animata. Nella Bibbia abbiamo potuto distinguere una serie di tappe, orientate sempre verso l'attenuazione, e quindi la scomparsa totale dei sacrifici. Questi ultimi devono dunque apparire nella luce in cui già li percepiva, almeno nella sua giovinezza, il grande pensatore biblico Moshé Maimonide: non sono istituzioni eterne e veramente volute da Dio, ma sostegni temporanei resi necessari dalla debolezza dell'umanità. Sono mezzi imperfetti di cui gli uomini devono finire per liberarsi (5).

Tesi mirabile e che costituisce una testimonianza tra le altre dell'ispirazione non sacrificale sempre perpetuata nell'ebraismo medievale e moderno. Non posso fare a meno qui di ricordare un principio talmudico citato di frequente dagli esegeti di ispirazione giudaica, quali Emmanuel Levinas o André Neher, e da loro sempre definito come «ben noto». Secondo questo principio, ogni accusato

che abbia contro di sé l'unanimità dei suoi giudici deve essere immediatamente rilasciato. L'unanimità accusatrice è sospetta in quanto tale! Essa suggerisce l'innocenza dell'accusato (6).

Questo principio merita di diventare ancora più noto. Le nostre scienze umane e, in primo luogo, l'etnologia hanno infatti bisogno di essere un po' più sensibili alle virtù contagiose, sacrificali e mitizzanti della suggestione mimetica...

Ritorno al mio tema principale e constato che a partire dalle nostre analisi non soltanto l'Antico Testamento, ma tutte le religioni dell'umanità appaiono delle tappe intermedie tra l'animalità e la posta in gioco della crisi attuale, che è la scomparsa definitiva oppure il nostro accesso a forme di coscienza e di libertà che immaginiamo appena, tanto siamo avvolti nei miti, miti della demistificazione ormai, che crediamo con i nostri mezzi di portare felicemente a termine, mentre ci trascinano direttamente alla morte, da quando non ci sono più degli Altri da demistificare, da quando la vanteria e la vanità ingenua cedono il posto al terrore di una violenza interamente smascherata.

Nella prospettiva dell'umanità, dunque, c'è continuità tra le esperienze passate e l'esperienza attuale. In tutte le grandi crisi si è sempre trattato, infatti, di scacciare la violenza dalla comunità, ma nelle religioni e negli umanesimi di un tempo, questa espulsione della violenza è potuta avvenire solo facendole spazio, ossia a spese di vittime e di una facciata umana di ogni società umana. Oggi si tratta di qualcosa di molto analogo e di molto diverso. Si tratta sempre di respingere la violenza e di riconciliare gli uomini, ma senza alcuna violenza, questa volta, e senza che vi sia 'facciata'. Per questo motivo la continuità fra tutte le religioni, nella prospettiva dell'uomo, non impedisce affatto l'assenza di ogni contatto, di ogni compatibilità e di ogni complicità tra il Logos ora definitivamente in rovina, quello della violenza sacrificatrice, e il Logos sempre sacrificato la cui pressione su di noi aumenta di giorno in giorno.

E' questo, mi pare, l'aspetto più mirabile, questa rottura assoluta da una parte, e dall'altra questa continuità che può riconciliarci con il passato umano nel suo complesso e soprattutto con il presente,

con la nostra cultura, che non merita né l'idolatria riservatale una volta né le maledizioni di cui oggi la si subissa. Non è straordinario che la prospettiva più radicale sulla nostra storia culturale sia alla fine l'unica tollerante, l'unica benigna, la più estranea possibile a quella politica idiota della terra bruciata che praticano da oltre un secolo gli intellettuali occidentali, questi "enfants gâtés" della cultura? Io vi vedo il colmo della bontà e anche, in un certo senso, il colmo dell'umorismo.

I pensatori cristiani tradizionali ravvisavano soltanto la rottura tra il cristianesimo e tutto il resto, ma non avevano i mezzi per dimostrarne l'esistenza. I pensatori anticristiani vedono solo la continuità, senza però capirne la vera natura. Tra i contemporanei mi sembra che Paul Ricoeur sia l'unico a sostenere ostinatamente e a dimostrare che entrambe sono necessarie, in particolare nel suo eccellente studio su "La symbolique du mal".

La lettura non sacrificale della Scrittura giudeo-cristiana e il pensiero della vittima espiatoria possono assumere la dimensione apocalittica del presente senza ricadere nelle trepidazioni isteriche per la «fine del mondo». Essa ci fa vedere come la crisi attuale non sia un assurdo vicolo cieco in cui ci saremmo cacciati senza alcuna ragione, per un semplice errore di calcolo scientifico. Invece di conferire dei significati superati alla nuova situazione dell'umanità, oppure far di tutto per impedirle di avere significato, questa lettura rinuncia alle scappatoie. Se ci siamo forgiati un destino così strano, è solo per rendere evidente, nello stesso istante, che cosa sia sempre stata la cultura umana e l'unica via che ormai ci resta aperta, quella di una riconciliazione che non escluderà nessuno e non dovrà più nulla alla violenza.

Alla luce della lettura non sacrificale, la crisi attuale non è meno temibile ma acquista una dimensione d'avvenire, ossia un senso realmente umano. Un'umanità nuova è in gestazione, che è insieme molto simile e molto diversa da quella che hanno sognato le nostre utopie agonizzanti. Non capivamo affatto e per molto tempo ancora capiremo male di cosa l'umanità soffre e quello che è necessario per

liberarla. Ma già ci accorgiamo che non serve a nulla condannarci a vicenda oppure maledire il nostro passato.

Oughourlian: Quello che qui mi colpisce è il rifiuto dei doppi estremismi cui perviene ovunque e sempre la tesi del gioco mimetico e della vittima fondatrice; forse perché, essendo l'unica veramente rivoluzionaria, ci libera di tutte le false opposizioni di cui non possono sbarazzarsi le concezioni attuali. Sul piano del desiderio, per esempio, la tesi ci libera da quel terrore mistico, da quella sacralizzazione puramente malefica che ha dominato i secoli puritani per essere seguita, sin dalla fine del secolo diciannovesimo, da una sacralizzazione benefica, del surrealismo innanzitutto e di un certo freudismo, prolungati ai giorni nostri da innumerevoli epigoni.

Girard: Bisogna capire, soprattutto, che non ci sono "ricette"; non c'è più "pharmakon", neppure marxista o psicoanalitico. Non è peraltro di ricette che abbiamo bisogno, né di essere rassicurati, ma di sfuggire all'insensatezza. Per quanta parte in esse abbiano «il rumore e il furore che non significano nulla», le sofferenze pubbliche e private, le angosce dei malati mentali, le lotte politiche, non sono prive di senso. Non fosse altro perché a ogni istante si espongono a una ritorsione ironica del giudizio contro il giudice, che ricorda l'implacabile funzionamento della legge evangelica nel nostro universo. Bisogna imparare ad amare questa giustizia di cui tutti siamo le vittime e gli esecutori. La pace che trascende l'intendimento umano può sorgere soltanto al di là di quella passione per «la giustizia e il giudizio» che, disgraziatamente, non abbiamo mai finito di vivere, ma che confondiamo sempre di meno con la totalità dell'Essere.

Credo che la verità non sia una parola vana, o un semplice «effetto» come si dice oggi. Penso che tutto quello che può allontanarci dalla follia e dalla morte fa lega ormai, con questa verità. Ma non so come parlare di queste cose. Soltanto i testi e le istituzioni mi sembrano abbordabili, e il loro accostamento mi pare

illuminante sotto tutti gli aspetti. Non ho difficoltà a riconoscere che esiste per me una dimensione etica e religiosa, ma questo è un esito del mio pensiero, non è una riserva mentale che governa la ricerca dall'esterno. Mi pare sempre che se riuscissi a comunicare l'evidenza di certe letture, le conclusioni che si impongono a me si imporrebbero anche attorno a me.

Ho cominciato a rivivere scoprendo non la totale vanità ma l'insufficienza della critica letteraria ed etnologica di fronte ai testi letterari e culturali che essa immagina di dominare. Questo succedeva prima di giungere alla Scrittura giudeo-cristiana. Non ho mai pensato che questi testi esistessero soltanto per essere contemplati passivamente, come delle bellezze naturali, gli alberi di un paesaggio, per esempio, o le montagne in lontananza. Ho sempre sperato che il senso facesse tutt'uno con la vita. Il pensiero attuale ci trascina verso la valle dei morti di cui cataloga a uno a uno le ossa. Siamo tutti in questa valle ma dipende da noi resuscitare il senso confrontando gli uni con gli altri tutti i testi senza eccezione invece che alcuni di essi soltanto. Ogni questione di 'sanità psicologica' mi pare subordinata a quella, più vasta, del senso ovunque perduto o minacciato, ma che per rinascere attende solamente il soffio dello Spirito. Non occorre che questo soffio ormai, per suscitare a poco a poco l'esperienza di Ezechiele nella valle dei morti:

«La mano di Yahvè fu sopra di me e il suo spirito mi portò fuori e mi depose in mezzo a una valle, una valle piena di ossa. Mi fece passare in mezzo ad esse in tutte le direzioni. Le ossa erano in grandissima quantità sulla superficie della valle e tutte disseccate. Egli mi disse: "Figlio d'uomo, potranno queste ossa rivivere?". Io risposi: "Signore Yahvè, tu lo sai". Ed egli mi disse: "Profetizza su queste ossa. Di' loro: Ossa disseccate, ascoltate la parola di Yahvè...". Io profetizzai come mi era stato comandato e mentre profetizzavo si sentì un rumore, vi fu un fremito e le ossa si accostarono le une alle altre. Guardai: erano ricoperte di nervi, la carne cresceva e la pelle le ricopriva, ma non c'era spirito in loro. Ed egli mi disse: "Profetizza

allo spirito, profetizza, figlio dell'uomo. Di' allo spirito: Così parla il Signore Yahvè. Vieni dai quattro venti, spirito, soffia su questi morti, perché rivivano". Io profetizzai come mi era stato comandato, e lo spirito entrò in essi, e ritornarono in vita e si rizzarono in piedi: erano un esercito grande, immenso» (Ez., 37, 1-10).

NOTE.

N. 1. "La pensée sauvage", p.p. 25-35 (trad. it. "Il pensiero selvaggio", p.p. 29-37).

N. 2. M. Foucault, "Les mots et les choses", p.p. 329-333 (trad. it. "Le parole e le cose", p. 343).

N. 3. Si veda libro primo, cap. 5, «I testi di persecuzione».

N. 4. Confronta A. Glucksmann, "Les maîtres penseurs" (trad. it. "I padroni del pensiero"); B.-H. Lévy, "La barbarie à visage humain" (trad. it. "La barbarie dal volto umano").

N. 5. "The Guide for the Perplexed", 32°, p.p. 322-327.

N. 6. Ancora più straordinario, bisogna sottolinearlo, è il celebre apoftegma talmudico, citato da E. Levinas in "Difficile liberté", p. 119: «Il giorno in cui si ripeterà la verità senza nascondere il nome di colui che per primo l'ha enunciata, il Messia verrà».

BIBLIOGRAFIA

Albright, William Foxwell, "From the Stone age to Christianity", Doubleday, New York, 1957.

Arendt, Hannah, "The Origins of Totalitarianism", Harcourt, New York, 1966 (trad. it. "Le origini del totalitarismo", Ed. di Comunità, Milano, 1967).

- "On Violence", Harcourt, New York, 1970 (trad. it. "Sulla violenza", Mondadori, Milano, 1971).

Auerbach, Erich, "Scenes of European Literature", Meridian Books, New York, 1959.

Balandier, Georges, "Anthropologie politique", Presses Universitaires de France, Paris, 1967 (trad. it. "Antropologia politica", Etas Kompass, Milano, 1969).

- "Sens et puissance", Presses Universitaires de France, Paris, 1971 (trad. it. "Le società comunicanti", Laterza, Roma-Bari, 1973).

Bandera, Cesáreo, "Mimesis conflictiva", Gredos, Madrid, 1975.

Barrucand, Dominique, "Histoire de l'hypnose en France", Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

Barth, Karl, "Das Wort Gottes und die Theologie", Kaiser, München, 1925.

Barth, Markus, "Ephesians", in "The Anchor Bible", Doubleday, New York, 1974, 2 voll.

Barthes, Roland, "La lutte avec l'ange", in "Analyse structurale et exégèse biblique", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, p.p. 27-39.

Bartholomew, George A., Birdsell, Joseph B., "Ecology and the Prothominids", in "Culture and the Evolution of Man", Oxford University Press, New York, 1962, p.p. 20-37.

Bateson, Gregory, "Steps to an Ecology of Mind", Ballantine Books, New York, 1972 (trad. it. "Verso un'ecologia della mente", Adelphi, Milano, 1977, 19802).

- "Naven", Stanford University Press, Stanford, 1972 (trad. it. parziale in "Uomo e mito nelle società primitive", Sansoni, Firenze, 1965, p.p. 285-324).

Benveniste, Emile, "Le vocabulaire des institutions indo-européennes", Ed. de Minuit, Paris, 1969, 2 voll. (trad. it. "Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee", Einaudi, Torino, 1976, 2 voll.).

Bernheim, Henri, "Hypnotisme et suggestion", Doin, Paris, 1910.

Brown, Raymond, "The Gospel According to St. John", in The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1966-1970, 2 voll.

Brun, Jean, "Le retour de Dionysos", Desclée, Paris, 1969.

Bultmann, Rudolf, "Foi et compréhension", Ed. du Seuil, Paris 1969 (trad. it. "Credere e comprendere", Queriniana, Brescia, 1977).

- "Primitive Christianity", Meridian Books, New York, 1956 (si veda la trad. it. "Il cristianesimo primitivo", Garzanti, Milano 1964).

Burkert, Walter, "Homo necans. Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen", De Gruyter, Berlin-New York, 1972 (trad. it. "Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica", Boringhieri, Torino, 1981).

Caillois, Roger, "L'homme et le sacré", Gallimard, Paris, 1950.

- "Les jeux et les hommes", Gallimard, Paris, 1958 (trad. it. "I giochi e gli uomini", Bompiani, Milano, 1981).

- "La dissymétrie", Gallimard, Paris, 1973.

Camus, Albert, "La chute", Gallimard, Paris, 1956 (trad. it. "La caduta", Bompiani, Milano, 1980).

Caplow, Theodore, "Two against One, Coalitions in Triads", Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1968.

Castelli, Enrico, a cura di, "Herméneutique et eschatologie", Aubier, Paris, 1971.

Chabrol, Claude e Marin, Louis, "Le récit évangélique", Aubier, Paris, 1974.

Charcot, J.M., "Leçons du Mardi à la Salpêtrière", Progrès médical, 1892.

Claudé, Paul, «Du sens figuré de l'écriture», "Introduction au livre de Ruth", Gallimard, Paris, 1952, p.p. 19-121.

Clément, Olivier, "Dionysos et le Ressuscité", in "Evangile et révolution", Centurion, Paris, 1968 (trad. it. "Dioniso e il Risorto", in "Vangelo e Rivoluzione", Jaca Book, Milano, 1969, p.p. 49-88).

Coon, Carleton S., "The Hunting People", Little-Brown, Boston 1971 (trad. it. "I popoli cacciatori", Bompiani, Milano, 1973).

Cullmann, Oscar, "Christologie du Nouveau Testament", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968 (trad. it. "Cristologia del Nuovo Testamento", Il Mulino, Bologna, 1970).

Dahl, N.A., "Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels", in "Apophoreta" (Maenchen Festschrift), Töpelmann, Berlin, 1964, p.p. 70-84.

Damisch, Hubert, "D'un Narcisse à l'autre", in «Nouvelle revue de psychanalyse», 13°, Gallimard, Paris, 1976, p.p. 109-146.

Daniélou, Jean, "Origène", Table Ronde, Paris, 1948.

Darwin, Charles, "The Origin of Species", Sixth Edition, John Murray, London, 1888 (trad. it. "L'origine della specie", Boringhieri, Torino, 1972).

- "The Expression of the Emotions in Man and Animals", The University of Chicago Press, Chicago-London, 1965.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix, "L'Anti-Oedipe", Ed. de Minuit, Paris, 1972 (trad. it. "L'anti-Edipo", Einaudi, Torino, 1975).

Derrida, Jacques, "La dissémination", Ed. du Seuil, Paris, 1972.

Dodd, Charles Harold, "The Interpretation of the Fourth Gospel", Cambridge University Press, London, 1953 (trad. it. "L'interpretazione del quarto Vangelo", Paideia, Brescia, s.d.).

Dols, Michael W., "The Black Death in the Middle East", Princeton University Press, Princeton, 1977.

Domenach, Jean-Marie, "Le retour du tragique", Ed. du Seuil, Paris, 1967.

- "Le sauvage et l'ordinateur", Ed. du Seuil, Paris, 1976.

Dostoevskij, Fëdor, "L'eternel mari", in "L'adolescent", Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956, p.p. 949-1097 (trad. it. "L'eterno marito", in "Racconti e Romanzi brevi", Sansoni, Firenze, 1951, vol. 3, p.p. 409-569).

Douglas, Mary, "Purity and Danger", Penguin Books, Baltimore, 1970 (trad. it. "Purezza e pericolo", Il Mulino, Bologna, 1976).

Durkheim, Emile, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", Presses Universitaires de France, Paris, 1968 (trad. it. "Le forme elementari della vita religiosa", Ed. di Comunità, Milano, 1963).

Eliade, Mircea, "Rites and Symbols of Initiation", Harper, New York, 1965.

- "Traité d'histoire des religions", Payot, Paris, 1953 (trad. it. "Trattato di storia delle religioni", Boringhieri, Torino, 1976).

Ellenberger, Henri F., "The Discovery of the Unconscious", Basic Books, New York, 1970 (trad. it. "La scoperta dell'inconscio", Boringhieri, Torino, 1972).

Evans-Pritchard, E.E., "Social Anthropology and Other Essays", Free Press, New York, 1964.

- "Theories of Primitive Religion", Oxford Press, New York, 1965 (trad. it. "Teorie sulla religione primitiva", Sansoni, Firenze, 1971).

Faure, Henri, "Hallucinations et réalité perceptive", Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

- "Les appartenances du délirant", Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

- "Cure de sommeil collective et psychothérapie de groupe", Masson, Paris, 1958.

Firth, Raymond, "We, the Tikopia", Beacon Press, Boston, 1936 (trad. it. "Noi, Tikopia", Laterza, Roma-Bari, 1976).

- "Tikopia Ritual and Belief", Beacon Press, Boston, 1967.

Flaubert, Gustave, "Bouvard et Pécuchet", in "Oeuvres", Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951-1952, 2 voll. (trad. it. "Bouvard e Pécuchet", Einaudi, Torino, 1964).

Foucault, Michel, "Les mots et les choses", Gallimard, Paris, 1966 (trad. it. "Le parole e le cose", Rizzoli, Milano, 1967).

Frazer, James George, "The Golden Bough", Macmillan, London, 1911-1915, 12 voll. Nelle note si indica la pagina secondo l'edizione in unico volume, "The Golden Bough", Macmillan, New York, 1963 (trad. it. "Il ramo d'oro", Boringhieri, Torino, 1964, 2 voll.).

- "Le Bouc émissaire" (trad. di alcuni capitoli di "The Golden Bough"), Paul Geuthner, Paris, 1925.

- "Folklore in the Old Testament", Hart, New York, 1975.

Freud Sigmund, "Gesammelte Werke", Imago, London, 1940-1952, 17 voll. (trad. it. Opere, "Boringhieri", Torino, 1966-1980, 12 voll.).

- "The Standard Edition of the Complete Psychological Works", Hogarth, London, 1953-1966, 24 voll.

Freud, Sigmund e Andreas-Salomé, Lou, "Briefwechsel", Fischer, Frankfurt, 1966.

Girard, René, "Mensonge romantique et vérité romanesque", Grasset, Paris, 1961 (trad. it. "Struttura e personaggi nel romanzo moderno", Bompiani, Milano, 1965).

- "La Violence et le sacré", Grasset, Paris, 1972 (trad. it. "La violenza e il sacro", Adelphi, Milano, 1980).

- "Critique dans un souterrain", L'Age d'homme, Lausanne, 1976.

- "Myth and Ritual in a Midsummer Night's Dream", in "The Harry F. Camp Memorial Lecture", Stanford University, 1972.

- "Perilous Balance: a Comic Hypothesis", in «Modern Language Notes», 1972, p.p. 811-826.

- "Vers une définition systématique du sacré", in «Liberté», Montréal, 1973, p.p. 58-74.

- "Discussion avec René Girard", in «Esprit», 429, novembre 1973, p.p. 528-563.

- "The Plague in Literature and Myth", in «Texas Studies», 15° (5), 1974, p.p. 833-850.

- "Les Malédictiones contre les Pharisiens et l'interprétation évangélique", in «Bulletin du Centre protestant d'études», Genève, 1975.

- "Differentiation and Indifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory", in «Contemporary Literature», 17°, 1976, p.p. 404-429.

- "Superman in the Underground: Strategies of Madness - Nietzsche, Wagner and Dostoevsky", in «Modern Language Notes», dicembre 1976, p.p. 1161-1185.

Glucksmann, André, "Les maîtres penseurs", Grasset, Paris, 1977 (trad. it. "I padroni del pensiero", Garzanti, Milano, 1977).

Green André, "Un, autre, neutre: valeurs narcissiques du même", in «Nouvelle revue de psychanalyse», 13°, Gallimard, Paris, 1976, p.p. 37-39.

Gregorio di Nazianzo, Oratio 45°, «In Sanctum Pascha», in "Patrologia graeca", vol. 36, Garnier, Paris, 1886.

Hastings James, a cura di, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", Scribner's Sons, New York, 1953-1959.

Heidegger, Martin, "Essais et conférences", Gallimard, Paris, 1958 (trad. it. "Saggi e discorsi", Mursia, Milano, 1976).

- "Introduction à la métaphysique", Gallimard, Paris, 1958 (trad. it. "Introduzione alla metafisica", Mursia, Milano, 1968).

Heusch, Luc de, "Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique", Université libre, Bruxelles, 1958.

Hinde, R.A., "La ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus", in "Le comportement rituel chez l'homme et l'animal", a cura di Julian Huxley, Gallimard, Paris, 1971, p.p. 63-75.

Hocart, A.M., "Kings and Councillors", University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Huxley, Aldous, "The Devils of Loudun", Harper, New York, 1952 (trad. it. "I diavoli di Loudun", Mondadori, Milano, 1960).

Huxley, Francis, "Affable Savages", Capricorn, New York, 1966.

Huxley, Julian, a cura di, "Le comportement rituel chez l'homme et l'animal", Gallimard, Paris, 1971.

Janet, Pierre, "Névroses et idées fixes", Alcan, Paris, 1898, 2 voll.

Jaspers, Karl, "La bombe atomique et l'avenir de l'homme", Buchet-Chastel, Paris, 1963 (trad. it. "La bomba atomica e il destino dell'uomo", Il Saggiatore, Milano, 1960).

Kermode, Frank, a cura di, "Four Centuries of Shakespearean Criticism", Avon, New York, 1965.

Klausner, Joseph, "Jesus of Nazareth", Beacon Press, Boston, 1964.

Koch-Grünberg, Theodor, "Zwei Jahren unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905", Ernst Wasmuth, Berlin, 1910.

Kourilsky, Raoul, Soulairac, André e Grapin, Pierre, "Adaptation et Agressivité", Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

Kraupl Taylor, F. e Rey J.-H., "The Scapegoat Motif in Society and its Manifestations in a Therapeutic Group", in «International Journal of Psychoanalysis», 34°, 1953, p.p. 253-264.

La Barre, Weston, "The Human Animal", University of Chicago Press, Chicago, 1954.

Lacan, Jacques, "Ecrits", Ed. du Seuil, Paris, 1966 (trad. it. "Scritti", Einaudi, Torino, 1974).

Lacoue-Labarthe, Philippe, «Typographie», in "Mimésis des articulations", Aubier-Flammarion, Paris 1975 p.p. 167-270.

Laplanche, J. e Pontalis, J.-B., "Vocabulaire de la psychanalyse", Presses Universitaires de France, Paris, 1967 (trad. it. "Enciclopedia della psicanalisi", Laterza, Bari, 1968).

Leeuw, G. Van der, "La religion dans son essence et ses manifestations", Payot, Paris, 1970 (trad. it. "Fenomenologia della religione", Boringhieri, Torino, 1960).

Leiris, Michel, "La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar" (L'Homme: Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique), Plon, Paris, 1958.

Leroi-Gourhan, André, "Le geste et la parole", Albin Michel, Paris, 1964, 2 voll. (trad. it. "Il gesto e la parola, Einaudi", Torino, 1977).

Lévi-Strauss, Claude, "Les structures élémentaires de la parenté", Presses Universitaires de France, Paris, 1949 (trad. it. "Le strutture elementari della parentela", Feltrinelli, Milano, 1969).

- "Le totémisme aujourd'hui", Presses Universitaires de France, Paris, 1962 (trad. it. "Il totemismo oggi", Feltrinelli, Milano, 1964).

- "La pensée sauvage", Plon, Paris, 1962 (trad. it. "Il pensiero selvaggio", Il Saggiatore, Milano, 1964).

- "Le cru et le cuit", Plon, Paris, 1964 (trad. it. "Il crudo e il cotto", Il Saggiatore, Milano, 1966).

- "L'homme nu", Plon, Paris, 1971 (trad. it. "L'uomo nudo", Il Saggiatore, Milano, 1974).

Levinas, Emmanuel, "Difficile liberté", Albin Michel, Paris, 1963.

- "Quatre lectures talmudiques", Ed. de Minuit, Paris, 1968.

Lévy, Bernard-Henri, "La barbarie a visage humain", Grasset, Paris, 1977 (trad. it. "La barbarie dal volto umano", Marsilio Venezia, 1978).

Lewis, I.M., "Ecstatic Religion", Penguin Books, Baltimore, 1971.

Lorenz, Konrad, "Das sogenannte Böse: zur Naturgeschichte der Aggression", Borotha-Schoeler, Wien, 1963 (trad. it. "L'aggressività", Il Saggiatore, Milano, 1983, edizione ampliata de "Il cosiddetto male", Il Saggiatore, Milano, 1969).

Lubac, Henri de, "Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Ecriture", Aubier, Paris, 1959-1964, 4 voll. (trad. it. "Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura", Edizioni Paoline, Roma, 1962).

Maimonide, Moshé, "The Guide for the Perplexed", Dover, New York, 1956.

Maloney, Clarence, a cura di, "The Evil Eye", Columbia University Press, New York, 1976.

Manent, Pierre, "R. Girard, «La Violence et le sacré»", In «Contrepoint», 14°, 1974, p.p. 157-170.

Marin, Louis, "Sémiotique de la passion", Aubier, Paris, 1971.

Mauss, Marcel, "Sociologie et anthropologie", Presses Universitaires de France, Paris, 1950 (trad. it. "Teoria generale della magia e altri saggi", Einaudi, Torino, 1965).

Métraux, Alfred, "Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud", Gallimard, Paris, 1967 (trad. it. "Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale", Il Saggiatore, Milano, 1971).

Monod, Jacques, "Le hasard et la nécessité", Ed. du Seuil, Paris, 1970 (trad. it. "Il caso e la necessità", Mondadori, Milano, 1970).

Montagu, M.F. Ashley, a cura di, "Culture and the Evolution of Man", Oxford University Press, New York, 1962.

- "Man and Aggression", Oxford University Press, New York, 1973.

Morin, Edgar, "Le paradigme perdu: la nature humaine", Ed. du Seuil, Paris, 1973 (trad. it. "Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?", Bompiani, Milano, 1974).

- e Massimo Piattelli-Palmarini, a cura di, "L'unité de l'homme" (Centre Royaumont pour une science de l'homme), Ed. du Seuil, Paris, 1974.

Moscovici, Serge, "La société contre nature", Union Générale d'Editions, Paris, 1972 (trad. it. "La società contro natura", Ubaldini, Roma, 1973).

- "Hommes domestiques et hommes sauvages", Union Générale d'Editions, Paris, 1974.

Müller, Jean-Claude, "La Royauté divine chez les Rukuba", in «L'Homme», gennaio-marzo 1975, p.p. 5-25.

Munck, Johannes, "The Acts of the Apostles", in "The Anchor Bible", Doubleday, New York, 1967.

Munro, N.G., "Ainu Creed and Cult", Columbia University Press, New York, 1963.

- "Narcisses", in «Nouvelle revue de psychanalyse», 13°, Gallimard, Paris, 1976.

Neher, André, "L'Existence juive", Ed. du Seuil, Paris, 1962.

Nietzsche, Friedrich, "L'antéchrist", Union Générale d'Editions, Paris, 1974 (trad. it. "L'anticristo", in "Opere complete", a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol. 6, tomo 3, Adelphi, Milano, 1970).

- "Oeuvres philosophiques complètes", Gallimard, Paris, 1974-1977, vol. 1 e vol. 8 (trad. it. "Opere complete", cit., vol. 3, tomo 1 e vol. 6, tomo 3).

Nohl, Johannes, "The Blach Death", Allen and Unwin, London, 1926.

Nygren, Anders, "Eros et Agape", Aubier, Paris, 1958, 3 voll. (trad. it. "Eros e agape", Il Mulino, Bologna, 1971).

Otto, Rudolf, "Le sacré", Payot, Paris, 1968 (trad. it. "Il sacro", Feltrinelli, Milano, 1966).

Oughourlian, Jean-Michel, "La personne du toxicomane", Privat, Toulouse, 1974.

Pachet, Pierre, "Le Premier Venu; essai sur la politique baudelairienne", Denoël, Paris, 1976.

Pidoux, Charles, "Les états de possession rituelle chez les mélanoafricains", in «L'évolution psychiatrique», 11°, 1955, p.p. 271-283.

Pieper, Joseph, "La fin des temps", Desclée, Paris, 1953 (trad. it. "Sulla fine del tempo", Morcelliana, Brescia, 1954).

Prévost, Claude M., "Janet, Freud et la psychologie clinique", Payot, Paris, 1973.

Propp, Vladimir, "Morphologie du conte populaire russe", Ed. du Seuil, Paris, 1965 (trad. it. "Morfologia della fiaba", Einaudi, Torino, 1966).

Proust, Marcel, "Jean Santeuil", Gallimard, Paris, 1952, 3 voll. (trad. it. "Jean Santeuil", Einaudi, Torino, 1953).

- "A la recherche du temps perdu", Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954, 3 voll. (trad. it. "Alla ricerca del tempo perduto", Einaudi, Torino, 1963, 7 voll.).

Ricoeur, Paul, "La philosophie de la volonté", tomo 2, "La symbolique du mal", Aubier, Paris, 1976.

- "De l'interprétation. Essai sur Freud", Ed. du Seuil, Paris 1965 (trad. it. "Della interpretazione. Saggio su Freud", Il Saggiatore, Milano, 1979).

- "Le conflit des interprétations", Ed. du Seuil, Paris, 1969 (trad. it. "Il conflitto delle interpretazioni", Jaca Book, Milano, 1977).

- "La métaphore vive", Ed. du Seuil, Paris, 1976 (trad. it. "La metafora viva", Jaca Book, Milano, 1981).

Roazen, Paul, "Brother Animal. The Story of Freud and Tausk", Random House, New York 1969 (trad. it. "Fratello animale. La storia di Freud e Tausk", Rizzoli, Milano, 1973).

Robert, Marthe, "La révolution psychanalytique", Payot, Paris 1964, 2 voll. (trad. it. "La rivoluzione psicoanalitica", Boringhieri, Torino, 1967).

Rosolato, Guy, "Le narcissisme", in «Nouvelle revue de psychanalyse», 13°, Gallimard, Paris, 1976, p.p. 7-36.

Roustang, François, "Un destin si funeste", Ed. de Minuit, Paris, 1977.

Rymer, Thomas, "A Short View of Tragedy", R. Baldwin, London, 1963.

Schwager, Raymund, "Glaube, der die Welt verwandelt", Matthias-Grünwald, Mainz, 1976.

Schweitzer, Albert, "The Quest of the Historical Jesus", Macmillan, New York, 1961.

Serres, Michel, "La traduction", Ed. de Minuit, Paris, 1974.

Shoham, Shlomo, "Points of no Return: Some Situational Aspects of Violence", in "The Emotional Stress of War, Violence and Peace", Stanwix House, Pittsburgh, 1972.

Sow, I., "Psychiatrie dynamique africaine", Payot, Paris, 1977.

Spicq, C., «Introduction», in "L'épître aux Hébreux", Gabalda, Paris, 1952.

Starobinski, Jean, "Le démoniaque de Gêrasa. Analyse littéraire de Marc 5. 1-20", in "Analyse structurale et exégèse biblique", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, p.p. 63-94.

Tarde, Gabriel, "Les lois de l'imitation", Alcan, Paris, 1895 (trad. it. "Le leggi dell'imitazione", in "Scritti sociologici", UTET, Torino, 1976).

Tiger, Lionel, "Men in Groups", Random House, New York, 1969.

Tiger, Lionel e Fox, Robert, "The Imperial Animal", Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971.

Tillich, Paul, "Theology of Culture", Oxford University Press, New York, 1964.

Vacant, A. e Mangenot, E., "Dictionnaire de théologie catholique", Letouzey, Paris, 1935-1972.

Walsh, Maurice N., a cura di, "War and the Human Race", Elsevier, Amsterdam, 1971.

Washburn, Sherwood L., "Tools and Human Evolution", in "Culture and the Evolution of Man", a cura di Ashley Montagu, Oxford University Press, New York, 1962, p.p. 13-19.

Watzlavick, P., Beavin, J., Jackson, D., "Pragmatics of Human Communication", Norton, New York, 1967 (trad. it. "Pragmatica della comunicazione umana", Astrolabio, Roma, 1971).

Weber, Max, "Le judaïsme antique", Plon, Paris, 1970 (trad. it. "L'antico giudaismo", in "Sociologia delle religioni", vol. 2, UTET, Torino, 1976).

Weil, Simone, "La source grecque", Gallimard, Paris, 1953 (trad. it. parziale in "La Grecia e le intuizioni precristiane", Rusconi, Milano, 1974, p.p. 9-118).

Wendland, P., "Jesus als Saturnalien-König", in «Hermes», 33°, 1898, p.p. 175-179.

Wickersheimer, Ernest, «Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du quatorzième siècle contre les lépreux et les juifs; leur relation avec les épidémies de la peste», in "Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine", a cura di Tricot-Royer e Laignel-Lavastine, Anvers, 1927, p.p. 76-83.

Wilden, Anthony, "System and Structure", Tavistock, London, 1972.

Yamaguchi, Masao, "La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise", in «Esprit», febbraio 1973, p.p. 315-342.

Ziegler, Philip, "The Black Death", John Day, New York, 1965.

LA SCRITTURA GIUDEO-CRISTIANA.

"The Anchor Bible", a cura di W.F. Albright e D.N. Freedman, Doubleday, New York.

"La Bible. L'Ancien Testament", Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956-1959, 2 voll.

"The Holy Bible, commonly known as the King James Version", American Bible Society, New York.

"Nouveau Testament", Cerf, Paris, 1972 (traduzione ecumenica).

"Novum Testamentum Graece et Latine", Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.

"La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem", Cerf, Paris, 1956.

"Peake's Commentary on the Bible", Thomas Nelson, London, 1962.

Zorell Francisco, "Lexicon graecum Novi Testamenti", Lethielleux, 1961.

Le citazioni bibliche sono tratte, in linea di massima, dalla "Bible de Jerusalem" con alcune modifiche per il Nuovo Testamento, suggerite dalla traduzione ecumenica del "Nouveau Testament" (Cerf, Paris, 1972).